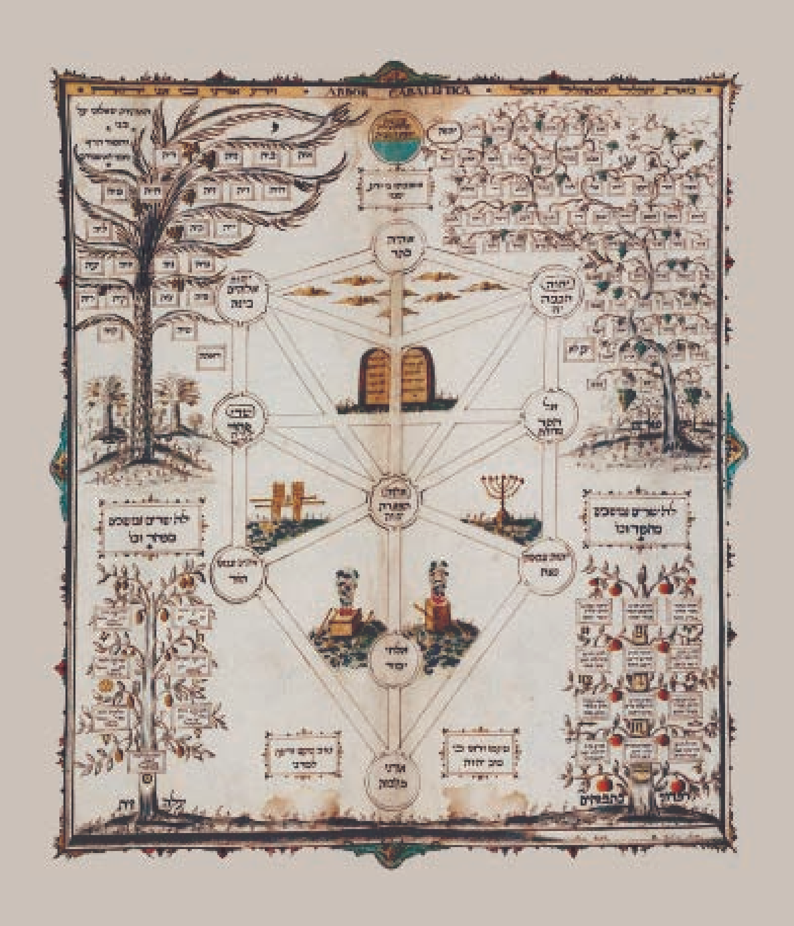
ABRAHAM COHEN DE HERRERA

PUERTA DEL CIELO

Edición, introducción y notas de

Miquel Beltrán



E D I T O R I A L   T R O T T A



Puerta del cielo

Puerta del cielo

Abraham Cohen de Herrera

Edición, introducción y notas de Miquel Beltrán

E D I T O R I A L   T R O T T A





AL / ANDALUS
Textos y Estudios

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-613-1

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

En Ámsterdam, entre 1620 y 1632, Abraham Cohen de Herrera, *Philosopho*, *Theologo* y *Cabalista*[1], escribía los dos únicos tratados de cábala judía escritos en castellano, y que han llegado hasta nosotros, *Casa de la divinidad*[2] y *Puerta del cielo*[3]. Como sea que en los libros tercero y séptimo de la primera obra remite a la segunda, y en esta última, que aquí editamos, hace constar de continuo que algunas cuestiones las había tratado por extenso en la primera, no cabe duda de que ambas fueron escritas de modo casi simultáneo, y dado, además, que en *Puerta del cielo* se refiere, en cierto pasaje, a Israel Saruq, su maestro, y a Ḥayyim Vital, el discípulo predilecto de Luria, como ya fallecidos, y que el segundo falleció en 1620[4], no cabe no admitir que ambos libros, en efecto, fueron escritos cuando Herrera, tras una vida harto accidentada, había recalado en Ámsterdam, ciudad en la que ciertos documentos[5] demuestran que ya residía en ese año.

1. Así se define él mismo, y por este orden, en la Aprobación introductoria, de su autoría, que redactó para el primer tomo del *Conciliador* de Menasseh ben Israel, publicado en 1632. Sobre la figura y la obra de Herrera, cf. entre otros Altmann (1974), Melnick (1981), Niewöhner (1983), Yosha (1993 y 2001) y la introducción a la traducción al inglés de *Puerta del cielo* que debemos a Krabbenhoft (2002: xi-xxxiv); también Necker (2011).

2. Existen dos manuscritos de *Casa de la divinidad*. El primero se halla en la Biblioteca Ets Haim-Montezinos, de la sinagoga portuguesa de Ámsterdam (EH 48 A 20), copiado por Samuel Abaz George, completo, en siete libros. El segundo, incompleto, copiado de mano anónima, se halla en la Jewish National and Hebrew University Library, en Jerusalén (Varia 106). Llega hasta el libro sexto, que queda incompleto.

3. Nos han llegado cuatro manuscritos del original castellano de *Puerta del cielo*. El de referencia para nosotros y que trascribimos aquí, como lo es también para Krabbenhoft en su traducción al inglés, y para Saccaro Battisti en su traducción al italiano, es el de la Librería Real de La Haya, Koninklijke Bibliotheek, 's-Gravenhage 131 C 10, copia de la que desconocemos su autoría. Es completo, en diez libros, con resumen e índice de materias. Los otros tres son los siguientes: dos de ellos se hallan en la Biblioteca Ets Haim-Montezinos de la sinagoga portuguesa de Ámsterdam (Ets Haim 148 A 16, copiado por Samuel David Curiel en 1675, es también completo; y Ets Haim ES 48 B 19, copiado por Samuel Abaz George en 1740, del que faltan los libros octavo, noveno y décimo). Un cuarto manuscrito, en la Biblioteca de la Columbia University, de Nueva York (X 86 H 42 Q) de autor anónimo, carece también de los libros octavo, noveno y décimo.

4. Saruq había muerto diez años antes, en 1610.

5. Krabbenhoft dio cuenta ya en su edición abreviada de ciertos fragmentos de *Puerta del cielo* en castellano, editada en 1987, de que en 1619 el nombre de Abraham Cohen de Herrera «aparece en los archivos de la congregación Newhe Šalom en Ámsterdam, con la indicación de

Puerta del cielo, como tendremos ocasión de comprobar, representa la exacerbación de los intentos de sincretismo entre cábala y filosofía que habían ya prefigurado ciertos místicos hebreos españoles, en particular los del círculo de Girona —estos por cuanto se refiere, ante todo, a aspectos terminológicos relativos a la naturaleza del Infinito—, pero también Isaac ibn Latif, cuya obra capital, en hebreo —idioma en el que había sido escrita prácticamente toda la cábala que había precedido a la obra de Herrera, a excepción del *Zóhar*[6]— se titulaba, asimismo, *Šaʻar ha-Šamayim* (*Puerta del cielo*). Pero estos intentos se agudizaron en la Italia del Renacimiento, también en la cábala cristiana, con lo que cabe suponer que se pretendió la universalización de los misterios, que serían, ahora, alcanzables a través de la disquisición filosófica. Herrera constituye el epígono de la recurrente pretensión renacentista por erigir sobre la autoridad de una *prisca theologia* la velada verdad en torno a la naturaleza divina, y sobre la procesión de los seres emanados, que desde el misticismo merkavá había interesado a ciertos judíos ocupados en la especulación mística. Se pugnaba por probar que la filosofía coadyuva al acercamiento más preciso a dicha verdad, arguyendo que las elucubraciones sobre la naturaleza del Uno neoplatónico —que se halla, en renacentistas como Ficino, más allá de la esencia, e incluso de la existencia— posibilitaba el entendimiento de En Sof, el indiscernible Infinito último de los cabalistas, origen de todas las cosas. Se consideró, en fin, que las hipóstasis del neoplatonismo pudieron anticipar asimismo la naturaleza y propósito de las diez sefirot, que están por el ordenamiento de la divinidad que la cábala desplegaba. Yosha escribe sobre este particular:

> Herrera adoptó la teoría de la *prisca theologia*, formulada por Marsilio Ficino y sus prosélitos; una teoría que perduró, prevalente, hasta el siglo XVII. De acuerdo con esta concepción, las religiones paganas y las monoteístas compartían una arcana verdad cuya validez trascendía las generaciones. Ficino [...] afirmó en su *Filosofía platónica*, III, 17, que los antiguos teólogos debían su sabiduría a las Sagradas Escrituras de los hebreos, que Platón recibió. Los seguidores (de este), a lo largo de los siglos —Numenio, Filón, Plotino, Yámblico, Proclo— la interpretaron a la luz de las verdades cristianas

que es miembro activo y contribuyente. A partir de ese año, su nombre aparece en varios archivos de Ámsterdam todos los años hasta su muerte el 4 de febrero de 1635» (1987: 14). Remite para esta información a Scholem, 1974. Yosha escribe que «de los archivos sefárdico-portugueses en la GAA se desprende que Abraham Cohen, alias Alonso Núñez de Herrera, era un miembro prominente de la KK Neve Shalom a partir de 1620. Había llegado a Ámsterdam desde Hamburgo» (1993: 117).

6. Esta ingente obra fue escrita en gran parte en arameo, lengua que los hebreos consideraban menos difícil e intrincada. Escribe Liebes: «El arameo del *Zóhar* fluye naturalmente y en algunos lugares parece que las palabras deberían ser pronunciadas en voz alta para apreciar la profundidad del pasaje. En traducción al hebreo, el *Zóhar* parece más vacilante, y una comparación entre el arameo zohárico y los pasajes hebreos del *Zohár* no le conceden más naturalidad a estos últimos» (2006: 39-40). El arameo habría tenido, en tal sentido, un papel dialéctico en relación al hebreo. Incluso antes de que el *Zóhar* se gestara, habría adquirido el arameo tal condición, un estatuto singular, intermedio, entre la lengua sagrada y las otras... Algunos consideraron incluso que el arameo habría sido la primera lengua tras la caída de Adán. En la épica del exilio, en los tiempos en los que el nombre de Dios era incompleto, se lo llegaría a considerar como superior al hebreo, pues este no habría podido ser utilizado para pronunciar el nombre de Dios.

> (contenidas) en los Evangelios y los Hechos de los Apóstoles. En consecuencia, (aquella) antigua sabiduría (habría culminado) en la fe cristiana (Yosha, 1993: 120).

El propio Herrera había escrito, por su parte, en el libro séptimo de *Casa de la divinidad*:

> [...] que todos son maravillosos fragmentos y preciosas reliquias de la antiquísima sapiencia que, recibida de Noé, Set, ‘Ever, y Abraham, vino a Zoroastro y los demás caldeos, y de ellos a los egipcios, y al tres veces grandísimo Mercurio, de quien sucedió por Orfeo, Aglaofemo y Pitágoras a Platón y a sus discípulos, que tan divinos se muestran en sus contemplaciones y escritos, y lo que más importa, son conformes a la verdadera teología de los hebreos, que bien parece que de ella han procedido (1731: 329).

Abraham habría recibido tal sabiduría de sus ancestros, y de él pasó a los sabios paganos.

Herrera adopta la concepción de la filosofía y la cábala cristiano-renacentistas acerca del origen hebreo de la antigua verdad, eludiendo, sin embargo, los vínculos establecidos por Ficino entre la sabiduría platónica y la fe cristiana, y se empeña en iterar que la primera está más cercana de la mística de los hebreos, tanto como para formar parte de ella, a modo de instrumento que permite la ascensión a los misterios. Nuevamente, en el séptimo libro de *Casa de la divinidad* se lee:

> [...] para dar noticia de las materias filosóficas que nos vienen a las manos, en especial de los metafísicos y divinos, que son como puertas y escalones para entrar y subir a la noticia de las soberanas verdades de nuestra cabalística teología, y aficionar a nuestros filósofos a la platónica doctrina, que entre los humanos es la más llegada a la hebraica, y tanto que con poca mudanza se puede convertir, como proporcionado mantenimiento, en nuestra verdad, casi en nuestra sustancia (1731: 326).

Pero fueron sobre todo los intentos de concordia entre doctrinas divergentes por parte de Pico della Mirandola (a quien Herrera llama «fénix de sus tiempos») los que pudieron propiciar la obcecada inclinación al sincretismo que muestra el autor de *Puerta del cielo*, y que le permite rechazar que la cábala luriánica desplace las especulaciones de Cordovero, ya que el propósito de Herrera fue, y así lo advierte Yosha, «llevar a cabo un ímprobo esfuerzo intelectual cuyo fin fue iluminar el pensamiento de Luria por medio de las concepciones de Cordovero» (Yosha, 1993: 122), algo que según ha probado Shatil (2011), también había hecho su maestro Saruq.

Tal como Idel señalara, «en la Italia del Renacimiento, el pensamiento judío se desarrolló de una manera que no había tenido precedente en [...] la historia intelectual del judaísmo» (1983: 186). El fluido intercambio de ideas en lo que se refiere, en particular, al postulado origen de lo creado, y en general el intento de establecer una cosmovisión acorde con el espíritu de los tiempos, que emprendieron pensadores cristianos de

primer orden en la Italia de aquellos siglos, se dio de manera bidireccional, y si en épocas anteriores la disquisición metafísica de los hebreos había sido permeada por el pensamiento griego o por el árabe, y también por el de los cristianos[7], ahora los judíos ejercieron una decisiva influencia sobre la consideración del mundo de estos últimos, en particular a través de la enseñanza oral, pues algunos preclaros hombres de aquellos siglos quisieron recibir la instrucción de sabios hebreos. Pico della Mirandola, Egidio de Viterbo, Johannes Reuchlin, obtuvieron este conocimiento de hombres a quienes tenían al lado para poder recibir sus enseñanzas, en primer lugar sobre la lengua hebrea, pero también sobre la sabiduría de la cábala, pues pretendieron llegar a conocer y ser capaces de discutir los misterios del modo en que la especulación sobre las más altas materias, en el hebraísmo, los contemplaba.

Pero la influencia fue, como apuntábamos, bidireccional, y ello contribuyó a que el devenir de la cábala en Italia fuese diferente de como este había tenido lugar en la España medieval. Se abandonó en gran parte el aspecto mítico, que se había instituido como principal aspecto de la especulación anterior, debido al cual se habían ocupado los místicos en tierras ibéricas de elucidar el papel de los mandamientos en sentido teosófico, mientras que en Italia se enfatizó la necesidad de alcanzar a concebir la unidad y simplicidad de la emanación divina, y de hacerlo, si esto fuese posible, a través de la intelección, de modo que los aspectos teúrgicos de la cábala precedente quedaron mitigados, o perdieron al menos su preeminencia. Tratados cabalísticos de primer orden llegaron a Italia entre finales del siglo XV y el siglo XVI. Los llevaban consigo pensadores hispánicos que sentían que habían heredado la tarea de preservar o compilar un corpus de sabiduría mística cuyos orígenes se remontaban al siglo XIII. Pero pocos en Italia pudieron entenderlos con precisión, no solo debido al lenguaje altamente simbólico que puebla la mayor parte de esta literatura, sino también porque esta fue gestada en un contexto y geografía espirituales harto diferentes, por parte de pequeños grupos de exégetas judíos que se empeñaron en utilizar, además, una terminología que dificultaba en parte el retorno a los orígenes desde los que postularon dichas innovaciones. El problema de entender estos tratados fue acaso mayor en Italia, pues quienes pugnaron por hacerlo hubieron de enfrentarse a la reticencia e incluso hostilidad de una generación anterior de intelectuales versados en la especulación metafísica a partir de la filosofía judía medieval, e incluso a los de quienes, como Yoḥanan Alemanno, David Messer Leon o Abraham de Balmes, queriendo entender estos textos, habían ya forjado su carácter intelectual a la luz de la cultura humanista y de la filosofía antigua a la que habían tenido acceso, en efecto, en la península itálica.

Idel considera que fueron tres los cabalistas a partir de cuyos textos se produjo aquel capital viraje en el devenir de la cábala. Pese a las diver-

7. Idel nos recuerda que cuando se dio la influencia a la inversa, como, por ejemplo, la ejercida por Maimónides sobre Tomás de Aquino, o la de Ibn Gabirol sobre la teología franciscana, esta siempre tuvo lugar a partir de textos, nunca oralmente.

gencias que existen en la exposición y sistemas de estos, en Abulafia, Recanati y el desconocido autor del *Maʿaréḵet ha-'Elohut* (*Ordenamiento de la divinidad*) se contempla una común propensión hacia el abandono de los aspectos míticos de la divinidad —característicos de su descripción en el *Zóhar*, o también, por ejemplo, en el *Šaʿaré Orá* de Chiquitilla—, llegando el estudioso a percibir una inclinación nominalista en el *Maʿaréḵet*, así como un afán descriptivo parejo en este y los autores referidos.

Algunos de los que leyeron los novedosos textos cabalísticos de estos percibieron de inmediato el peligro de que la cábala fuese interpretada para adaptarla a principios filosóficos, y mediante criterios racionales. Rabinos como Isaac Mar Ḥayyim previnieron contra ello. Obliterar el aspecto teúrgico de la cábala hispánica, según el cual el cabalista que observa los mandamientos ayuda a restaurar la armonía en el seno de la divinidad, procuró, sin embargo, una mayor aceptación de la cábala como ciencia por parte de los pensadores cristianos de Italia, y en particular en el círculo florentino. Un cambio estilístico se produjo también. Hasta mediados del siglo XV, los escritos de la mística judía no contenían digresiones sobre materias distintas de las específicamente consideradas; pero la cábala cristiana dedicó un considerable lugar en los textos para el discurrir sobre las más diversas cuestiones. En Reuchlin, por ejemplo, se hallan descripciones platónicas y pitagóricas, como ocurre en los escritos de Egidio de Viterbo, o en los de Francesco Giorgio. Ello influyó en que los pensadores hebreos se inclinaran también hacia una más ecléctica plasmación, en sus obras, de aquello que podía concernir al esclarecimiento de la cuestión tratada, e incorporaron argumentos y desarrollos de sistemas de pensamiento ajenos, por lo que tendieron a sistematizar la exposición. Así ocurre en Alemanno, quien sostuvo que Platón creyó en una doctrina muy parecida a la de las sefirot, pero también en Isaac Abravanel y en León Hebreo, entre otros, para quienes la cábala era una sabiduría hebraica muy antigua, y ambos —padre e hijo— confesaron sospechar que Platón concuerda, en sus escritos, con ella, y que la había estudiado en Egipto. Delmedigo escribió que sobre estas cuestiones era como si Platón hablara por boca de los cabalistas, y no se asombra de que así fuese, pues sostiene que los griegos heredaron su sabiduría de los antiguos hebreos. León de Módena denunció que fue en términos muy parecidos como Saruq sostuvo, en Venecia, la equiparación entre filosofía y cábala. Tal y como Dweck señala:

> Saruq no fue solo un propagandista de la cábala de Luria [...] sino uno de los principales vindicadores de la equivalencia entre filosofía y cábala. Módena ha dejado escrito: «También oí por la boca del sabio, Israel Saruq, el más eminente discípulo del Ari[8], de bendita memoria, quien solía decir que no hay diferencia entre filosofía y cábala. Todo lo que había aprendido de la cábala lo explicaba al modo filosófico (2011: 139).

8. Ari, iniciales de Asquenazí Rabí Isaac, es el acróstico de Isaac Luria.

En su intento de refutación, Módena arguyó que «los paralelismos entre cábala y filosofía, en particular en el pensamiento platónico, eran de origen relativamente reciente»:

> [Ocurrió que] los cabalistas de la alta Edad Media habían pugnado por equiparar sus ideas con las contenidas en los escritos de los filósofos platónicos. Módena situó en la península ibérica el origen de este tipo de razonamiento, y sugirió que se trataba, en parte, de una reacción a la emergencia del pensamiento de Maimónides. Saruq y otros cabalistas que pretendieron la identificación tenían, [pues], numerosos predecesores (Dweck, 2011: 140-141).

Idel recuerda en un artículo capital que la emergencia de la cábala fue considerada por algunos de los pensadores más preclaros (entre ellos, Rosenzweig[9]) como una reacción a la propagación de la filosofía judía tal como la presentara Maimónides en la *Guía de perplejos* (*Moré Nevuḵim*). Escribe el estudioso: «Un ejemplo medieval del esfuerzo por acortar la brecha entre los dos dominios de especulación es el intento de algunos círculos de cabalistas por situar la *Guía* de Maimónides del lado de los místicos» (1994: 497). Leemos en otro de sus trabajos:

> El libro de filosofía que Maimónides escribió en Egipto fue traducido en Lunel [...] y dicha traducción tuvo por resultado la intromisión del pensamiento judío filosófico en un área que no estaba familiarizada con la filosofía. Fue precisamente allí donde tuvo lugar la explosión entre dos distintas actitudes, representadas por élites que vivían literalmente en la misma calle. El conflicto era muy agudo y no había modo de encontrar una mediación entre las partes. Esta mediación no existió en aquel entonces y tampoco existe en la actualidad. Sin embargo, la cábala fue lo más cercano a ello (2011a: 25).

Alemanno fue preceptor de Pico della Mirandola. Se encontraron, acaso por vez primera, en Florencia en 1488, tal como leemos en el *Séfer Šir ha-Maʿalot* del primero[10]. Puesto que Alemanno era unos veinte años mayor que Pico, el sincretismo entre filosofía y cábala que hallamos en sus textos —algunos escritos ya en la década de 1470— no pudo tener como motivo su relación con Pico, sino que cabe situarlo en el influjo del ambiente intelectual florentino, impregnado de neoplatonismo, que hizo que el pensador hebreo operara modificaciones capitales en su concepción de la antigua sabiduría, las cuales le llevaron a concebir que la cábala no es sino uno más entre los varios sistemas de pensamiento que permiten acceder a los misterios últimos. Pico, a su vez, clasificó la cábala en especulativa y práctica, asignando a la primera el dominio de la técnica de la permutación de las letras y la doctrina de la emanación de los mundos, esto es, la ciencia de las sefirot, mientras que la recitación de los nombres di-

9. Remite a Rosenzweig 1937: 531.
10. *Séfer Šir ha-Maʿalot*, Oxford MS 1535, ff. 18r y 20r. Wirzubsky (1989) ha argüido, sin embargo, que debieron de conocerse en 1486.

vinos y la recepción de las fuerzas de lo alto formaban parte del ámbito de la segunda. Alemanno, por su parte, había escrito que la parte especulativa de la cábala concierne a la interrelación de los mundos que se produce por medio de las diez sefirot, así como a las jerarquías entre ellos, y también a los secretos de la Torá. Para el estudio y conocimiento de estos dominios, Alemanno recomendaba los textos de Recanati y la lectura del *Ma'aréḵet ha-'Elohut*, pero no de la cábala anterior.

Idel concluye que «aunque Alemanno no puede ser considerado un neoplatónico en el sentido preciso del término, se da un notorio predominio de elemento(s) neoplatónico(s) en sus escritos» (1983: 216), que el estudioso achaca al influjo del pensamiento de la Academia florentina, aunque también al conocimiento que aquel poseía de la obra de Ibn Gabirol, Abraham ibn Ezra o Isaac ibn Latif. También se refiere Idel a otros influjos capitales, como el de al-Baṭalyûsī y su *Libro de los cercos* (*Kitāb al-Hadā'iq*). Mostró asimismo Alemanno fervorosa atención al *Liber de causis*, texto que resultará fundamental en *Puerta del cielo*, y sabemos que Alemanno conocía varias traducciones de la obra anónima, cuyo contenido consiste, en realidad, en una peculiar traducción de los *Elementos de teología* de Proclo, del que copió un pasaje en su *Ḥay ha-'Olamim*, y también en *Ḥéšeq Šelomó*. El mismo parágrafo aparece en escritos de Pico della Mirandola. La sección VI del *Liber de causis* se parafrasea en otras obras de Alemanno.

Esta adopción de material neoplatónico se dio asimismo con respecto a textos que no habían sido traducidos al hebreo, y es razonable pensar que Alemanno los conocía por medio de sus estrechos vínculos con pensadores cristianos de Florencia. Aunque ya un maestro de Alemanno, Judá Messer Leon, había escrito que las primeras exposiciones de la ciencia de la cábala, en alguna medida, se habían aproximado al pensamiento platónico, según el cual aquella sería accesible a toda persona intelectualmente capaz. Una caracterización general que acercaba cábala y platonismo fue usual en la época, y se intentó descubrir lo que había de común entre ambos dominios. Se arguyó que Platón había sido llamado filósofo divino porque quien estudia sus libros halla en ellos secretos casi insondables, acordes con lo que piensan los maestros de la cábala; en este cometido, aspectos fundamentales de esta última que habían sido motivo central de especulación en la península ibérica, como la consideración del dinamismo íntimo de la divinidad y las tensiones implícitas en el despliegue de su esencia a través de las sefirot, desaparecieron de las primeras conciliaciones entre cábala y filosofía en tierras italianas, por ejemplo, en la obra del propio Alemanno, quien prefiere prescindir de ciertos aspectos que habían caracterizado las sefirot en la cábala anterior, para instituir su configuración como de intermediarios o vasos, descritos en su estatuto ontológico, entitativo, antes que como atributos o fuerzas, y recurre a Proclo para vindicar su interpretación. Yagel integró las sefirot en el seno de la filosofía neoplatónica, reduciéndolas a objetos de la mente, o a ideas en su construcción intelectual del cosmos. A través de las sefirot, Dios supervisa y guía la creación, e imparte justicia y otorga merced, sin que se dé cambio alguno en su propia esencia. Según Yagel, la emana-

ción de la luz que las sefirot contienen y canalizan es una sola, y desde la perspectiva de En Sof (el Ilimitado) no hay pluralidad.

Herrera tuvo que recuperar el aspecto dinámico de las sefirot a través de su conocimiento de la cábala de Luria, en particular del drama cósmico que se desarrolla a partir de la doctrina de la rotura de los vasos, cuyos pormenores relataremos en lo que sigue. Pero lo hizo sin abandonar el componente neoplatónico que había impregnado la especulación sobre la cábala en la Florencia en la que vivió. Ya Cordovero había pugnado por conciliar las dos antagónicas consideraciones acerca del Infinito último, y adujo que las sefirot eran, a la vez, parte de la esencia divina, e instrumentos percibidos por los humanos como extrínsecos a Dios. Yagel adoptó esta misma interpretación, y comparó la relación entre En Sof y las sefirot con la que se da entre el sol y sus rayos, símil que se remonta hasta Filón de Alejandría, pero que Ficino iteró en sus comentarios a ciertos diálogos de Platón, y en su *Teología platónica*.

En *Casa de la divinidad*, Herrera confiesa que se dirigió a la filosofía en busca de alivio ante las dificultades de las contemplaciones que la cábala propone. El capítulo en cuestión se titula: «En modo racional y filosófico y con gran copia y variedad de conceptos declara la visión del príncipe de los profetas, demostrando las causalidades de la divinidad y procesión y orden de todos sus efectos». Así pues, se trata, en primer lugar, de hacer uso de la argumentación racional con el fin de dar concreción conceptual a la visión de Moisés, sirviéndose de la doctrina luriánica, a la que Herrera había impuesto sistematización. Leemos:

> Lo que sucede a las veloces aves que, cansadas de su sublime y extendido vuelo, se abaten a veces a algún verde bosque o ameno prado, en el cual descansando breve espacio, recuperan o aumentan la perdida velocidad y aliento que les conviene, [...] lo que les sucede a dichas aves me sucede a mí ahora, que cansado de las soberanas contemplaciones, la mística cábala y teología, me inclino a los humildes discursos de la razón filosófica y humana, recreándome en ellos hasta que con nuevo espíritu y acrecentada fuerza pueda volver a mi sublime intento. Y así, habiendo dado ocho declaraciones a la divina visión que alcanzaron Moisés, Aarón, y otros excelentes varones, añadiré otras filosóficas y racionales, y esto a fin de volver después con mayor fuerza (1731: 86).

La consideración de la filosofía como vía más accesible que la contemplación, dominio —el del entendimiento— que puede ser alcanzado por los muchos, no obsta para que Herrera prevenga, de modo velado, sobre el peligro que comporta tenerla como algo más que un mero instrumento para el intento —abocado a declararse fallido— de captar la naturaleza de lo inefable, si es que este tiene alguna. Por ejemplo, estima Herrera que es poco menos que blasfemia, desde esta disciplina —lo llama también error consumado—, atribuir propiedades contradictorias a la Causa Primera, siendo así que la cábala afirma que aquella posee en sí, y las sostiene, todas las cosas. En la introducción a su *Epítome y compendio de la lógica o dialéctica*, único texto escrito por él que, seguido del *Libro de las definiciones*, pudo ver publicado en vida —y los motivos de

ello trataremos de elucidarlos aquí—, sostiene Herrera que el objeto de la obra es procurar un órgano que facilite el entendimiento de los escritos cabalísticos, y que presente una exposición didáctica de sus contenidos, a los que define como idénticos a los que hallamos en el *Filebo* de Platón, tal y como el diálogo es comentado por Ficino (1975). Podría, así, sospecharse la posibilidad de que Herrera hubiera escrito sus textos en castellano no solo por su impericia en el manejo del hebreo —que algunos estudiosos creen probable— o por razones apologéticas, sino para atraer a los miembros de la que él llama la nación portuguesa —esto es, quienes integraban la comunidad judía de Ámsterdam en las primeras décadas del XVII— a la cohesión que la doctrina cabalística podía procurarles[11], por ser un punto intermedio entre el extremo racionalismo de los filósofos, algunos considerados heterodoxos a lo largo del siglo —no cabe ignorar que Herrera escribió sus obras mientras en la comunidad se producía el *affaire* Da Costa[12]—, y el tradicionalismo de dirigentes de la comunidad que argüían la sola y sólida verdad de los escritos talmúdicos en la tarea de recuperar la verdadera religión, como Saul Leví Morteira[13], quien, procedente de Venecia, mostró, en la etapa en la que dirigió los destinos de la comunidad judía en la ciudad del Ámstel, idéntica animadversión por la cábala y por la filosofía que León de Módena —quien había sido su maestro— había mostrado contra aquella. No resulta improbable que Herrera sospechara que la cábala había de ser mejor acep-

11. También en *Casa de la divinidad* se arguye que puesto que muchos hombres de la nación hebrea carecen del conocimiento de la verdadera teología, su autor había considerado apropiado añadir una explicación filosófica a la cabalística, de modo que se revelen algunos de los misterios soberanos en modo racional. Krabbenhoft, en la introducción que escribió a su propia traducción al inglés de *Puerta del cielo*, dice hallar en lo anterior la razón de lo que él llama «el estilo expositivo» de Herrera, a despecho de la dificultad que el mismo tiene para los lectores actuales. Un estilo que, según su parecer, cabe asociar, en su tiempo, a la argumentación dialéctica, y esta sería la razón por la que escribió sus obras en castellano antes que en hebreo.

12. Uriel da Costa (nacido Gabriel da Costa) fue, de entre los varios disidentes que protagonizaron polémicas doctrinales en la comunidad hebrea de Ámsterdam, quien más interés tuvo por enfatizar una arcana rivalidad entre saduceos y fariseos. Su sorpresa al llegar a la ciudad del Ámstel y encontrarse con lo que él definió como las «invenciones rabínicas» de los dirigentes religiosos de la comunidad, se convirtió en abierto rencor al constatar como estos no tardaron en considerar su intento de recuperar la tradición como un peligro político para la estabilidad de la misma. Uriel fue sometido a *herem* en 1633, pero en 1624 había publicado su *Examen das tradições phariseas conferidas com á lei escrita*, en el que define el alma como el solo espíritu vital que se extingue al morir el cuerpo, y que propició definitivamente su condición de proscrito.

13. Morteira protagonizó una disputa de gran repercusión, que le enfrentó con Isaac Aboab de Fonseca, en la década de los treinta del XVII, a propósito de la inmortalidad de las almas de los judíos y su castigo en un mundo venidero. La controversia se inició del siguiente modo: basándose en ciertos pasajes del Talmud, Morteira había proferido un sermón en el que sostenía la eternidad del castigo para algunos pecados. Algunos reputados miembros de la comunidad se indignaron al escucharlo, y adujeron que al proclamar la eternidad del pecado, se daba soporte a la religión de los cristianos (quienes en efecto afirmaban que el pecado de Adán es eterno y que solo Dios, que es eterno, podía reducirlo a la nada). Isaac Aboab, que había estudiado con Herrera, fue conminado a no hacer público su enfrentamiento a la doctrina eternalista, a través de una epístola escrita por dos dirigentes de la comunidad de Venecia. Pero Aboab no solo no se mostró intimidado por la carta, sino que como respuesta a la misma escribió su *Nišmat Ḥayyim* (Libro del alma viviente), en el cual alega que solo los cabalistas habían llegado a alcanzar la verdad sobre aquella materia, y que la cábala es la única autoridad que compete a la interpretación de los textos rabínicos.

tada por los tradicionalistas que la filosofía, pues aquellos tenían a esta como una irrupción extraña a los fundamentos de la prístina religión, y así había sido en los siglos precedentes, por las razones que Idel señalara y que ya hemos referido, y los acerados ataques contra la *Guía de perplejos* de Maimónides que precedieron a la aparición de la cábala en Provenza pueden dar cuenta de ello (Idel, 2010). Pero la acerba disputa que Saul Leví Morteira mantuvo, en la década de los treinta, contra el discípulo de Herrera, Isaac Aboab de Fonseca, a propósito de la eternidad de las almas y su eventual correlativo eterno castigo en un mundo venidero, muestra hasta qué punto pudo el cabalista equivocarse, y la animadversión mostrada por Morteira hacia la cábala pudo estar en el origen de la imposibilidad en la que Herrera parece haberse hallado de publicar sus obras capitales. Morteira pretendió, a través de sus escritos, aniquilar todo vestigio de heterodoxia y vacilación doctrinal en el seno de la comunidad, pero también de mediación para con los disidentes. En la controversia señalada[14], argüía Morteira que los pecados de quienes no se arrepentían de sus errores habían de ser condenados con el castigo eterno en un mundo por venir, y una de las razones de tal concepción habría estado en atemorizar a quienes se empecinaban en persistir en el repudio de la doctrina impuesta como ortodoxia. El desdén mostrado por Morteira hacia la cábala igualó casi al de su maestro en Venecia, León de Módena, y en sus sermones, las referencias a aquella doctrina son de escasa entidad, evitando referirse, como habían hecho otros, al *Zóhar* como una obra midrásica de la que pueden extraerse *dicta* rabínicos.

Herrera se define como discípulo de Saruq, el cual, a su vez, se había dedicado a difundir por tierras italianas las novedosas enseñanzas de Isaac Luria, y Dweck afirma que entre 1592 y 1598 Saruq debió de visitar en varias ocasiones Venecia, ciudad en la que la familia de Herrera se había establecido, aunque en *Puerta del cielo* este confiesa que fue en Ragusa, la actual Dubrovnik, donde ambos habían discutido en torno a un particular en materia de cábala sobre el cual Saruq le habría aleccionado. En un magnífico estudio seminal sobre esta obra, Altmann indicaba que el propósito y alcance de la misma eran proclamados ya en el título de la obra: *Luz para entrar en la capacidad e inteligencia de la cábala, cuyos misterios y contemplación son llegados al entendimiento humano*. Tal como el propio Altmann destaca, Herrera parece querer dejar claro ya desde el inicio que se mueve en el ámbito del intelecto humano, circunscrito a aquello que este pueda captar de los misterios. Así pues, *Puerta del cielo* tendría, con respecto a *Casa de la divinidad*, el menos elevado propósito de desplegar de aquellos misterios solo lo que al entendimiento humano le sería dable conocer. Tanto este estudioso como Saccaro Battisti —y también Yosha— se detuvieron en desplegar el catálogo de autoridades citadas por Herrera en dicho menester, entrelazando el argumento de autoridad con la disquisición racional, y así, en muchos casos, tras nombrar al autor, Herrera procede a una extensa paráfrasis de algu-

14. Los pormenores de esta controversia fueron detalladamente expuestos por Altmann (1972-1973).

na disquisición que él considera capital en la filosofía de este. Así lo hace con pasajes de numerosos filósofos, desde Hermes Trismegisto hasta Numenio, de Platón a Avicena, de Maimónides a Suárez. Además, en cuanto al pensamiento del Renacimiento italiano se refiere, recurre el cabalista a pasajes de Escalígero, Patrizi, referencias o paráfrasis, también, de Giulio Camilo y otros[15], pero sobre todo a Pico della Mirandola y a Ficino. Del segundo se citan varias obras, en particular sus comentarios a diálogos de Platón como el *Fedón*, el *Filebo* y el *Parménides*, y también su *Teología platónica*. De Pico tomará prestada Herrera su concepción histórica de la cábala como sabiduría oral trasmitida por tradición, que ambos hacen remontar a Moisés. Al adoptar esta genealogía, que se halla asimismo en el *De arte cabalistica* de Reuchlin, «Herrera sigue un camino que habían transitado también los cabalistas judíos. El propio Pico pudo hallar esta pretensión en la versión latina que había perpetrado Flavio Mitrídates[16] del comentario a la *Guía de perplejos* de Maimónides escrita por Abraham Abulafia, la cual tituló *Liber redemptionis*» (1987: 7). De nuevo con respecto al propósito del autor de *Puerta del cielo*, Altmann concluía: «Herrera era un filósofo genuino, tanto como para no creer en la posibilidad de una yuxtaposición entre ambos dominios [filosofía y cábala], y era un genuino cabalista, tanto como para no poder querer pretender esta yuxtaposición» (1987: 9). Así, habría que concluir que el pensamiento racional es un mero instrumento para acceder a aquel estadio ulterior de la especulación cabalística, que puede ordenarse según sus términos. A mediados del siglo XVI, el cabalista de Mantua Berakiel Kaufmann trató de armonizar cábala y filosofía sobre su ingente conocimiento de la cultura medieval y humanista, y concibió la segunda como una «filosofía interior». Moscato, a su vez, cita por extenso el *Lev Adam* de Kaufmann en sus sermones, que dan testimonio de la atmósfera intelectual de la época en Mantua, ciudad en la que se publicaron algunos de los libros de cábala medieval procedentes de España, y entre ellos, la primera edición del *Zóhar*, en 1558. Moscato cita también el *Comentario a una canción de amor de Girolamo Benivieni*, de Pico della Mirandola, a propósito del primer efecto o criatura como hijo de Dios, un particular sobre el que se lee una larga paráfrasis del pasaje de Pico, asimismo, en *Puerta del cielo*. Moscato describe la primera emanación como sigue: constatando el he-

15. Cf. sobre este particular influjo, Yosha, 2001.

16. Decimos perpetrar por cuanto, como Idel señala, «Pico [...] ordenó la traducción de setenta libros que Flavio Mitrídates tradujo al latín en un solo verano y que conformaron una pequeña biblioteca compuesta aproximadamente en un noventa por ciento por libros cabalísticos [...] pero, a diferencia de Marsilio Ficino, que fue muy fiel a los originales, y se apoyó en su teoría sin alterar los textos, Flavio Mitrídates se tomó la libertad de cambiarlos. Estos cambios eran muy sutiles, y daban la impresión al lector de que los libros hebreos hablaban de cristianismo. Pico della Mirandola leyó las traducciones y se convenció de que esos textos eran *prisca theologia*, la visión cristiana oculta» (2010: 52-53). Krabbenhoft observa que hay cinco antiguos teólogos (*prisci theologi* o *summi theologi*) que se creía que concedieron a Platón el privilergio de hacerle partícipe de la sagrada enseñanza de los egipcios. Ficino da este orden de sucesión en *Teología platónica*, lib. XVII, cap. 1: primero, Zoroastro, después Mercurio Trismegisto; a continuación Orfeo, tras el cual Aglaofemo y Pitágoras, y finalmente, Platón. Como decíamos, la fuente de Herrera para estos textos fue sin duda la traducción que el propio Ficino había hecho del *Corpus Hermeticum*, el *Poimandrés*, publicado en ediciones de sus obras completas ya en el siglo XVI.

cho de que las opiniones de Platón se hallaban muy próximas a las de los sabios de Israel, establece que el Creador emanó un primer efecto intelectual tan perfecto en propósito como era posible serlo para un ser creado, y forjó diez arquetipos de todas las cosas. Al crear una cosa, así, lo creó todo, pues a través de este efecto trajo a la existencia las formas de todas las criaturas, tanto las superiores como las de abajo. Por dicha razón es llamado, también, el santuario, porque es el lugar que contiene todas las formas de los seres creados en su más alto estado de existencia. Dado lo anterior, no es impropio llamar «el Todo» al propio Creador.

Pensamos que, para Herrera, la perentoriedad de escribir *Puerta del cielo*, casi a la vez que concluía los últimos capítulos de *Casa de la divinidad*, en la que ya recurría con insistencia —y pese a que el texto ha sido considerado por Melnick como «una discusión sobre angeleología y pneumatología»—, a numerosos autores del neoplatonismo antiguo y renacentista, tiene ante todo la intención estratégica de convencer a los dirigentes políticos protestantes de Ámsterdam de que la cábala podía ser una *via media* a través de la cual las harto flagrantes disidencias de los heterodoxos que formaban parte de la comunidad judía podían hallar el encauzamiento necesario para que se produjese su aceptación de la primigenia tradición —propósito que, en otro orden exegético, había movido a Menasseh ben Israel a escribir su obra capital, el *Conciliador*, en la que intenta demostrar que no hay incongruencia lógica «entre los lugares de la Santa Escritura que repugnantes entre sí parecen»—. El primer tomo de la ingente obra de Menasseh y los dos textos cabalísticos de Herrera fueron escritos por los mismos años, lo que puede sugerir que responden a una idéntica motivación extrínseca. En lo que concierne a *Puerta del cielo*, Melnick, en su insoslayable estudio, escribió:

> [E]xponer la cábala a los judíos de Ámsterdam no parece haber sido la velada tarea que Herrera se asignó a sí mismo. Parecería que (la personalidad) de Herrera fue la de alguien que era bien visto por los diferentes estamentos de la comunidad. A los más tradicionalistas, les habría ofrecido un sustancial repudio de los argumentos del racionalismo deísta, y a la inversa, (habría pretendido moderar) la intransigencia ortodoxa de Morteira (1981: 38)[17].

A los menos inclinados a la tradición, en efecto, influidos por el creciente racionalismo de la época, pero que, sin embargo, permanecían anclados en la búsqueda de la prístina religiosidad, quiso Herrera ofrecerles el ordenamiento sistemático de elementos dispersos con que se elucida en la cábala la esencia de la divinidad, creyendo integrarlos en armonía a través de una ontología heredada del neoplatonismo. Pero Melnick se pregunta si el objetivo de Herrera era, tan solo, ofrecer aquella *via media*, o bien denunciar el exceso de los extremos. Leemos: «Aunque se pueden conjeturar razones tácitas, Herrera parece pretender algo más que introducir a la cábala a algunos de los miembros de su comunidad».

17. Cf. Saperstein, 2005, sobre la particular psicología de Morteira, que se plasmó en su puño de hierrro frente a las disidencias en la comunidad de Ámsterdam.

Y arguye que «pugnó, antes bien, por convertir a esta en el sostén teológico que podía procurar a la comunidad la cohesión de la que carecía, ofreciendo un espacio intelectual lo suficientemente amplio como para unir (a sus miembros) en un derrotero común» (1981: 38). Postuló el estudioso que los múltiples viajes de Herrera, que le llevaron a conocer numerosas comunidades judías, incluso más allá de Europa, le habrían hecho lo suficientemente perspicaz como para intuir el peligro que las disidencias contemplables en el seno de la comunidad de Ámsterdam comportaban para la estabilidad de la misma. Si así fuese, nos hallamos con que no solo la filosofía sería un mero instrumento para alcanzar —por medios más accesibles— la verdad última de la cábala —que, sin embargo, se define como inefable en ciertos pasajes de *Puerta del cielo*, en la línea, por lo demás, que el propio neoplatonismo establece—, sino que la propia cábala sería un instrumento en el intento de acercarse a la prístina religiosidad pretendida. De ahí la insistencia, en ciertos pasajes de *Casa de la divinidad* y *Puerta del cielo*, en la identificación entre el primer perfectísimo efecto y la Ley divina, que, sin embargo, sostuvieron también, con prodigalidad, ciertos pensadores hebreos del Renacimiento italiano que Herrera no cita en sus obras —acaso por no querer dar cuenta de su deuda para con ellos—, pero cuyos escritos no cabe duda de que tuvo que conocer, como los del propio Alemanno.

Melnick examina un ejemplo teórico que probaría la pretensión de Herrera, y que nos parece harto significativo, y a través del cual el cabalista se habría propuesto exaltar la perfectibilidad humana, en la línea de la teurgia que la doctrina de Luria había reestablecido —no hay que olvidar que Luria se convirtió en un fervoroso cabalista a través de la lectura del *Zóhar*—. Escribe Melnick: «A través de la cuarta sefirá, Ḥésed, el pecador arrepentido alcanzaría el estado de redención» (1981: 39). Incluso aquel cuyos actos hayan sido malvados de continuo puede pugnar por la redención a través de Ḥésed, que puede «comunicarse y hacer bien a buenos y malos, participando su bondad por merced y gracia, aunque no haya merecimiento ni disposición de parte del sujeto, a muchos mucho y por mucho tiempo. Es también su propiedad reprimir y quebrantar el furor e ímpetu de los espíritus inmundos, e impedir la tentación con que impugnan las ánimas, la acusación con que las culpan y el castigo con que las atormentan» (f. 16r). Melnick advierte aquí una inclinación, desde el marranismo, hacia la concesión de perdón al que transgrede, por parte de un Dios compasivo y atento a la contrición sincera del ofensor, a la que retribuye con su misericordia, en línea con lo postulado en el salmo 51. Sin embargo, «existen límites a la dispensa de Ḥésed; el transgresor constante podría no recibir una cantidad de gracia inacabable» (1981: 39-40). Según Melnick, Herrera habría pretendido aquí moderar las distintas interpretaciones que hacían contestable la acción misericordiosa de Dios, acaso también —creemos nosotros— las que provenían del protestantismo, cuya égida, en particular por cuanto a la creencia en el doble decreto se refiere, tuvo que tener gran peso sobre las inquietudes de la comunidad, pues por aquel inmutable decreto, Dios, al crear a los hombres, lo hace para salvar a algunos y condenar a los otros desde una

predestinación atemporal, que obra al margen de la previsión de cualesquiera méritos por parte de sus criaturas. Así que la fe y el acercamiento a Dios no son, según el dogma, determinantes de su elección, sino a la inversa: Dios habría decidido dar la fe a aquellos a quienes ha escogido de antemano, y negársela a quienes eligió condenar aun antes de que nacieran. No cabe duda de que la amenaza de tal predestinación pudo contribuir a acendrar la inclinación deísta de los escépticos de la comunidad. En contrapartida, pero oponiéndose de igual modo al decreto, en *Puerta del cielo* se pretende que Dios se halla más inclinado hacia la merced (Ḥésed) que hacia el rigor (Gevurá). Esta moderación la hallamos en el propio ordenamiento del sistema sefirótico:

> [...] ordenó la infinita Causa Primera que hubiese un modo de sefirot que, mediante entre ambos los extremos, los templasen y moderasen, de manera que ni obrasen siempre ni con toda su eficacia, sino ya más, ya menos, según el medianero los junta entre sí, mezcla, templa, y modera fuera de sí, en especial que la propiedad de Ḥésed o merced es influir con gran liberalidad y afluencia mucho bien a muchos y por mucho tiempo, sin distinguir entre el justo y el que no lo es, antes como bien se extiende igualmente a todos, abriendo sus magníficas y abundantes manos, colmando y hastiando, por su beneplácito y condición graciosa, a todas las criaturas (f. 18r).

Esta universal dispensa de bondad, no cabe duda, parece enfrentar a Herrera con el dogma central de Calvino, según el cual cada uno está determinado, por toda la eternidad y *ante praevisa merita*[18], bien a la salvación, por la gratuidad de una gracia ajena por completo a las obras que habrá de realizar, bien a una reprobación igualmente gratuita.

Mientras que los cabalistas medievales discurrían sobre el preciso estatuto ontológico de las sefirot, arguyendo que el Dios de Israel se reveló a Sí mismo como unidad en los diez poderes dinámicos que interactúan entre sí, Él, en su sublimidad, es una originaria indeterminación previa que sustenta y asiste a todo lo que existe. Y esta cuestión de la asistencia divina, capital en *Puerta del cielo*, es abordada en el Libro Quinto, como también lo fue en buena parte por la tratadística escrita en Ámsterdam durante el siglo XVII en torno a la naturaleza humana, como en *De la fragilidad humana*, publicado por Menasseh ben Israel en 1642, donde discurre sobre qué habrá de entenderse por el auxilio que Dios da a los humanos. Y el autor observa el muy diferente trato que recibe esta materia de gracia o auxilio, por parte de los hebreos, si se lo compara con el de los griegos y latinos. Los hebreos conocen solamente dos suertes de auxilio. La primera ocurre cuando el hombre «ha empezado a poner por obra una *miṣvá*, u obra pía, y entonces Dios le ayuda y da la mano, para que la acabe» (1642: 69). Por tanto, «este auxilio o gracia (como otros lo llaman) decimos que presupone empezar la obra, como cuando un hombre está ocupado en levantar una carga, y no puede, viene otro, y se la ayuda a poner al hombro. Así Dios, principiando el hombre la buena obra, y ha-

18. Esto es, antes de que se prevean siquiera sus méritos.

biendo dificultad por parte de la materia, [...] le ayuda para que la ponga en acto» (1642: 69). Hay también un auxilio que Dios depara a quien ve inclinado a realizar obras pías, y es darle ocasión de continuar haciéndolas. En palabras de Menasseh:

> Note el lector cuán admirable sentencia sea esta. Pues no quieren dar por premio del precepto en esta vida, sino solamente otro precepto: porque todo lo demás tienen por temporal, y que nada frisa con la virtud. Tanta es la felicidad, tanto el bien que las almas adquieren con una *miṣvá* u obra pía, que el premio es depararle Dios en esta vida ocasiones de hacer muchas, y felicitarse más. De manera que la segunda suerte de auxilio es presentar Dios, al hombre que ve inclinado al bien, ocasiones de *miṣvot*, en que ejercite su virtud (1642: 70-71).

Cabe que Herrera postulara también, como *via media*, la asistencia divina tal como se formula en *Puerta del cielo*, como general propensión a difundir una bondad que se expande por igual a todas las criaturas, en un intento de no soliviantar las sensibilidades de los protestantes, de cuyo arbitrio dependía el porvenir de la comunidad judía.

Es principio de la tradición hebrea la universalidad de la bondad, en línea con lo establecido en el Génesis. La cábala pudo permitir a Herrera exponer, sin peligro para su propia consideración —dado lo abstruso de la formulación—, este principio que se opone a lo que los protestantes mantenían, y este sería un ejemplo de cómo en el propósito de Herrera está también el componente estratégico de ocultamiento que permite la elucubración cabalística.

La conciliación que tiene lugar mediante las sefirot del medio parece, asimismo, un trasunto de la pretensión universalista de Herrera, tanto en su iterado sincretismo entre cábala y filosofía como en la concepción de la primera tal que centro y equilibrio entre la última y el tradicionalismo rabínico. Herrera escribe:

> Esto obran las sefirot del medio, que son, propiamente hablando, tres (porque Kéter, aunque origen de misericordia, no lo es, sino suma y pura merced y gracia) que son Dá'at, que mediando concilia y junta a Ḥoḵmá y Biná; Tif'éret, que pone paz y concordia entre Ḥésed y Gevurá, segándolos entre sí y consigo, y Yesod, que amigando, copula y ata a Neṣaḥ y Hod; y, en efecto, cada una de las tres es medio que, participando de los dos extremos, y casi consintiéndolos en sí, mas reducidos a templanza y concordia, es causa que los dos opuestos no lo sean, y que conciliados por el común amigo que los junta en amistad y unión pacífica, conspiran en uno, y hacen unidamente una común operación y efecto, y es de notar que Dá'at se interpone igualmente entre Ḥoḵmá y Biná, pero Tif'éret, aunque medio entre Ḥésed y Gevurá, se inclina más a Ḥésed y merced que a la otra banda (f. 18r-18v).

Herrera debió confiar, asimismo, en la atracción intelectual que un sistema que propone el exilio del propio Dios en la forja del mundo podía tener para la comunidad ibérica que había sufrido, en propia carne o en la de sus progenitores, la *galut* o exilio del pueblo, dispersión que no solo comporta la separación física. Fue tras la expulsión cuando el con-

cepto de las sefirot ínsitas en En Sof se propaló, y esta variación la hallamos en el *Comentario al Maʻaréḵet ha-'Elohut* de Ḥayyat, que contiene una de las más firmes vindicaciones de la teología negativa en la cábala. Ḥayyat recurre al término *ziḥzuḥim* para designar las supremas sefirot que se hallan en el seno de En Sof. Un eco de esta concepción perdura en las páginas del cabalista italiano Elhanan Sagí-Nehor, aunque es importante advertir que, tal como Idel sostiene, en Italia, la aceptación de la irrupción neoplatónica se produjo con exacerbado vigor debido a la obra de pensadores cristianos como Ficino.

Cabe que expliquemos cómo la cábala de Safed se forjó sobre la naturaleza del exilio. El hecho de la expulsión condujo a preguntarse sobre el significado de la persecución y del mundo tenebroso del exilio, y acerca del sufrimiento que este comporta. Los cabalistas creían que todas las realidades externas son símbolos de las internas, que así pueden expresarse en el mundo. Llegaron, de este modo, a concebir el exilio de los expulsados de la península como el del mundo entero, y Scholem no dudó en afirmar que la cábala del siglo XVI fue la respuesta religiosa al hecho de la expulsión (Scholem, 1974), que se erigió sobre la forja de una nueva teología, y también sobre una doctrina general del universo, y de la potencia y misión, en él, del pueblo judío.

El sistema de la cábala luriánica es, de forma esquemática, el siguiente: El mundo entero fue creado en un acto primordial. En los orígenes, Dios no se reveló a nadie a través de aquel acto, sino que, por el contrario, se escondió y contrajo en el más profundo misterio de su profunda naturaleza. Fue precisamente en virtud de ello —de su retracción y ocultamiento— como el mundo pudo surgir, tener lugar, al ocupar el espacio que dejaba vacío el contraerse del Infinito. Se produjo luego un segundo acto, la emanación de los mundos, y así, la manifestación de Dios como señor de Israel. Pero la primera acción había tenido importantes consecuencias. Se aprecia en ella la voluntad de repliegue en sí mismo, y de limitación, que se refiere al atributo de justicia o rigor, pues el encogimiento o *ṣimṣum* se vincula a este, comportando asimismo una suerte de crueldad hacia Sí mismo por parte de Dios, el exilio de quien se ha despojado de su infinito absoluto para devenir un infinito restringido. Es el exilio interno de la divinidad el que, al contraerse en el *ṣimṣum*, da lugar al mundo.

Los antiguos cabalistas habían resuelto la doctrina de la emanación de «algo otro» a través de la noción de sobreabundancia, según la cual Dios expande la riqueza que contiene en las sefirot, luces divinas, virtudes y grados por los que se revela. De grado en grado exhaló Dios su luz, que se extiende progresivamente, y también se ensombrece a medida que se distancia de Él. Así se forjan los mundos, y el nuestro es el más externo frente al aparato de lo eterno. Tal proceso lo es también de revelación, y esta tiene un sentido único y esencial, carente de ambigüedad.

La cábala de Luria sigue un derrotero algo distinto. El *ṣimṣum* reemplaza a la simplicidad divina de la que surgen todas las cosas, pues para que algo que no es Dios pueda existir, es necesario que Él se refugie en Sí mismo. Tras contraerse, En Sof dirige los rayos de su luz al espacio que se crea, y a cada instante la contracción y la emanación son por igual ne-

cesarias. Esta doctrina es de algún modo el repudio de la noción de univocidad. Todo contiene la porción de dualidad y de duplicidad de las que resultan una expulsión y una expansión. No cabe duda de que la noción de *ṣimṣum* parece encerrar una paradoja, pero sobre todo expresa la idea de un Dios vivo, que se revela por la fuerza y la potencia.

Para realizar la obra de la creación, Dios forja vasos que deben servir para la revelación de la propia esencia; estos habrán de contener la luz, que recibirá forma en su interior, y de la cual surgirán las criaturas. No obstante —y sobre la razón de lo que sigue, los cabalistas avanzan conjeturas diversas, algunas de ellas antagónicas entre sí, y que son, en ocasiones, objeto de prolijos tratados—, estos vasos se rompen, incapaces de contener la luz divina. Al ocurrir esto, grandes cantidades de la misma vuelven a su origen, pero el resto, o mejor, centellas mínimas de esa luz, caen hacia abajo; tal es el exilio interno fundamental a la creación, por medio del cual los cabalistas explican la aparición del mal en la constitución del mundo. De este drama cósmico de la ruptura proviene la naturaleza de la creación como exilio, y nada hay en estado de perfección desde ese momento, porque la caída luz divina no se halla en su lugar, y al igual que ella, nada tampoco de lo que tiene ser. Además, algunas de esas diminutas porciones de luz se precipitaron en el abismo, y constituyen allí las fuerzas del mal, por medio de las cuales el Creador pondrá a prueba a sus criaturas. La constante contienda de estas entre sí y con aquellas fuerzas es buena prueba de ello.

Todo se halla en exilio, pero la redención tiene un lugar en el drama, y se trata de un proceso histórico. Los judíos de los tiempos de la expulsión, en Italia y en Safed, creían que el alma podía pasar de un cuerpo a otro, y la transmigración no es un simple corolario al sistema (Ogren, 2009), sino que está en el centro mismo de la concepción del estado imperfecto del mundo. Siendo así que no solo la entera humanidad se halla en exilio, sino la totalidad de los mundos, la inclinación hacia el acosmismo perceptible en la interpretación que hace Herrera de la cábala luriánica debe ser considerada como una de las características principales de su descripción del descenso, vinculada asimismo a su obcecada descripción del encogimiento de Dios como metafórico, al igual que metafórica es la naturaleza real de las sefirot. Y este es, según Yosha, el más importante aspecto de la influencia del Renacimiento en Herrera, el método metafórico. Escribe el estudioso:

> Aunque dos de sus contemporáneos, Menaḥem [Immanuel] Azaria da Fano, y Yosef Delmedigo, abogaron por un método metafórico similar, fue Herrera quien lo fundamentó sobre argumentos teoréticos. Herrera definió la cábala en general, y la [...] luriánica en particular, como una sabiduría enigmática que debía ser descifrada por el intelecto, con la asistencia necesaria de la inspiración divina (1993: 122).

Algo que caracteriza, asimismo, la cábala de ciertos autores a los que Herrera cita con frecuencia, como Azriel de Gerona, quien en su *Comentario al Séfer Yeṣirá* había escrito:

> Todo proviene del Infinito. A pesar de que las sefirot, que son diez, tienen medida y dimensión, dicha dimensión no tiene límite, pues lo sensible proviene de lo perceptible, lo perceptible de lo inteligible [que a su vez surge] de la Altura oculta, y lo oculto no tiene límites. Por lo tanto, incluso lo perceptible, lo inteligible y lo sensible no tienen fin. En eso reside la razón de ser de estas dimensiones, que es la de permitir que, a través de ellas, la meditación pueda dirigirse hacia el Infinito (1994: 94).

Pero, de modo casi paradójico, hallamos en Herrera, también, la consideración de la incognoscibilidad divina, que le aboca a la vindicación de una teología negativa. El Infinito es solo concebible a través de las sefirot, que en cierto sentido constituyen la esencia de *'ayin* (nada) que es Él mismo en su anterioridad ontológica. Ya en el *Ma'aréḵet ha-'Elohut* hallamos una de las más explícitas exposiciones de la inefabilidad, pues se lee en la obra que En Sof no se menciona en la Torá porque no hay nada que pueda siquiera insinuarse de Él, y que la Escritura se refiere solo a las sefirot, pero no a Dios, En Sof, cuya infinita vastedad nada tiene en común con aquellas, y que permanece oculto e inmutable. Lo que parecen cambios son solo los varios modos en los que las sefirot canalizan, reflejan, y despliegan una esencia que solo ellas constituyen, y lo hacen solo para el entendimiento. Cada sefirá se halla separada de las otras, y es distinta, también, de Él, pues cada una es un instrumento preciso a través del cual En Sof se manifiesta y actúa, y concretándose como una dimensión de la actividad divina. La totalidad de los atributos divinos, en la Biblia, tales como la compasión o el juicio, o su cara, o sus espaldas, refiere, simbólicamente, las sefirot, vasos que deben distinguirse de la luz que contienen. Dios actúa a través de las sefirot llevando mediante ellas a los seres a la existencia, y gobernando el mundo. Esta doctrina evita atribuir cambio o actividad al Dios escondido. Durante siglos, se consideró las sefirot en términos diversos, incluso antagónicos: como el sendero íntimo por el que trascurre la esencia divina, como no-divinas en esencia, como instrumentos del gobierno del mundo, como vasos que contienen el eflujo divino, como emanaciones inmanentes a la naturaleza del Infinito. La controversia se centró principalmente sobre el estatuto divino o extradivino de las mismas, y esto recordaba los debates filosóficos acerca de si las ideas platónicas se hallaban contenidas o no en la mente divina (H. A. Wolfson, 1961). Así cuando las define en su *'Aṭeret zeqenim* (*La corona de los ancianos*), Isaac Abravanel concibe las sefirot como no esenciales, elementos mudables en Dios, como si Él hubiese querido introducir por ellas la multiplicidad en su propio seno, pero no como accidentes, pues Dios no es sustrato para ellas, sino ellas a modo de nociones unidas a Él, que le son atribuibles de acuerdo con cómo actúa, en idéntico modo a como los atributos de acción permitieron a Maimónides desplegar su teología negativa (Buijs, 1989). La cábala adoptó el principio emanativo para describir cómo las sefirot procedían de En Sof, y también para exponer el proceso por el cual el mundo llegaba a la existencia. Este último se concibió como un todo orgánico que, siguiendo la concepción de los grados del neoplatonismo, se hallaba jerárquicamente ordenado de

acuerdo con su grado de participación en el mundo de las sefirot. Recanati, por ejemplo, interpretó el sistema zohárico según la concepción racionalista de Maimónides, alegando que las sefirot son de algún modo los atributos de acción del de Córdoba, y estos últimos la propia acción de Dios, y el único medio que el intelecto tendría para conocer algo acerca de Él. Recanati propende asimismo a la aceptación de la teoría maimonídea de la negación de la multiplicidad entitativa de los atributos. Genazzano las expuso de idéntico modo, un planteamiento que este cabalista heredó del *Ma'aréḵet*. Las distinciones que los humanos observan en las sefirot existen solo desde el punto de vista de aquellos, lo que permite refutar a quienes sostuvieron que la doctrina sefirótica comportaba un politeísmo latente.

Los comentarios de Ficino a los diálogos platónicos, en particular al *Parménides*, contribuyeron a afianzar una consideración neoplatónica de esta propensión. Y si en los textos mencionados las raíces de las sefirot podían hallarse en En Sof, razón por la cual era legítimo concebir que constituían su esencia, esta descripción del vínculo entre el Infinito y aquellas, casi como una configuración antropomórfica en su seno, desaparecen en textos ulteriores. Así, por ejemplo, en el comentario que hizo del *Ma'aréḵet*. Ḥayyat arguyó que tiene que entenderse que el nombre *Yod He Vav He* atañe no a En Sof, sino a las diez sefirot, y que Él carece de nombre conocido, pues si lo tuviera, estaría limitado por el nombre, y sería imposible desprenderle de Él, y emanaría todo por Él. Alemanno, sin embargo, comentando a su vez a Ḥayyat, aduce que En Sof no tiene nombre conocido porque si lo tuviera, este designaría su esencia, y el Infinito operaría solo a través de él. Concibió Ḥayyat unas sefirot supremas, los ya referidos *ziḥzuḥim*, que constituirían el origen, casi germen, de las diez sefirot emanadas, dominio que Alemanno suprime de su ordenamiento, describiendo inversamente a En Sof según la conceptualización prescrita en el *Liber de causis*, como Primera Causa o *Causa Causarum* (Idel, 1992). En Herrera, las cuatro primeras proposiciones del libro primero de *Puerta del cielo* tienen como deliberado propósito la descripción de la naturaleza de En Sof, empresa que Herrera, pese a la incognoscibilidad del Infinito que más adelante se argüirá, no parece juzgar imposible, por cuanto se lo llama incausado, del todo necesario por su esencia, acto purísimo, y Uno sencillísmo. Se agolpan en esta caracterización las consideraciones sobre el motor inmóvil de Aristóteles y la del Uno neoplatónico, pero también el Necesario-de-existencia de Avicena y la Causa Primera del *Liber de causis*, de modo que ya desde estas primeras líneas se hace perentorio admitir el declarado sincretismo de Herrera. En la segunda proposición es donde se lo nombra En Sof o infinito, que contiene todos sus efectos con tal eminencia que los excede a todos; y en la tercera arguye que el Ilimitado contiene en sí todos los números, de modo que ninguno de ellos es ni puede ser sin él, donde Él es sin todos ellos. En Sof antecede a todas las demás cosas en grado y excelencia incomparable, y las contiene en sí, aunque con purísima unidad. Está como fin en todas más íntimamente que ellas en sí mismas, sin dejar por ello de estar en sí, apartado, fuera de todas.

En Sof es, así, causa universal, pero sin variedad y número. El Infinito de *Puerta del cielo* difiere de cualquier entidad suprema de la metafísica, además, por cuanto es también el Dios de Israel del que hablan los profetas, y ejerce su providencia —en forma de la asistencia sobre la que se discurre en el capital Libro Quinto de la obra—. Se dice, en fin, que de lo Uno procede la pluralidad como resultado del infinito amor y la inabarcable compasión divinos, lo que de modo inapelable vincula a Herrera con las teorías del amor de Dios propias del Renacimiento, y en particular con León Hebreo, no citado, sin embargo, al tratarse sobre este particular en *Puerta del cielo*. Y aunque se arguye que En Sof se halla en todo lugar, incluso en aquellos imaginarios —influido también por Ficino—, ello no obsta para que en su discurrir sobre el método de aproximación a En Sof, en el Séptimo Libro, Herrera insista en postular como el más adecuado un acercamiento a Él a través de negaciones, método que posee una notoria ventaja al tratar del Infinito, pues tal como el cabalista arguye, se puede errar más fácilmente afirmando que negando, ya que la afirmación determina según los confines de nuestro limitado conocimiento lo que es del todo ilimitado e infinito, y la negación lo deja libre en su amplia inmensidad. En cierto pasaje, Herrera parafrasea el modo en que Ficino se refiere a la docta ignorancia de Nicolás de Cusa, para quien las negaciones con respecto a Dios conducen al acercamiento intuitivo a la infinitud. Tal como Yosha señala, «aunque Herrera acepta las fórmulas de Pico relativas a la *via causalitatis* o a la *via eminentiae*, al tratar de En Sof, ciertamente prefiere la *via negativa*. Su principal influencia en tal sentido es Ficino. Herrera utiliza los argumentos de Ficino, que halla en el *Comentario al Parménides* de este» (Yosha, 2001: 124). Se niega que la capacidad para categorizar del entendimiento humano pueda alcanzar el conocimiento de la esencia divina. Con respecto, nuevamente, a En Sof, en el Libro Quinto de *Puerta del cielo*, tras enumerar las ocho clases de infinitud posibles, el cabalista dispone que solo tres de entre ellas pueden referir adecuadamente a Dios, y una en particular, la que resalta su infinitud de esencia, impone que otros tipos de infinitud, como la sucesión interminable de discreción, o la procesión de cualidades sin número, no se adecúen a la descripción de lo que Él sea. Observa Herrera que en el *Zóhar* también se negaban del Infinito los extremos de la cantidad y el lugar.

Pero la teología negativa ínsita en su caracterización de En Sof conduce a Herrera a descartar también que los atributos consuetudinariamente asociados a Él puedan atribuírsele. En Sof escapa, pues, a toda atribución. En el *Ma'aréḵet* se leía que En Sof es el secreto inalcanzable y la superficialidad de lo superfluo. Scholem (1941: 353, n. 10) postula que el término cabalístico *yitrón* estaría por el vocablo griego que describe lo sobreesencial, *hyperousia* (o en mejor traducción, «lo que está más allá del ser»).

En Sof es del todo incomprehensible para el intelecto humano; si un nombre le conviniera, pronunciarlo nos estaría vedado, y nada hay en la experiencia que pueda ayudar a franquear la puerta del cielo y entender la perfección de En Sof. Por todo lo anterior, en Herrera, las sefirot no son idénticas a En Sof, pero participan de la divinidad sin la intervención

de un agente interpuesto, y son, ellas mismas, mediaciones entre Aquel y el mundo, entre el Uno supremo y la pluralidad. Representan lo que emana del seno inefable de En Sof, pero en su concretización son distintas a él. En la proposición X del Libro Primero leemos:

> [...] es de advertir, con suma atención y diligencia, que nuestro último fin, y casi escopo y blanco, a quien tienden las saetas o tiros de todas nuestras acciones, afectos, y pensamientos, y en efecto, toda nuestra intención, religión, culto, oración, y servicio, se debe poner, enderezar, y encaminar a En Sof, el incausado Causador de todas las cosas, a él, a él y no a sus sefirot (f. 4v).

Pero Él las produce en sus propias esencias y existencias, se une íntimamente a ellas, habita en ellas, por ellas se comunica y difunde a todo.

El profundo conocimiento de la filosofía del Renacimiento llevó a Herrera a introducir en su caracterización del Infinito variaciones que la cábala medieval habría juzgado inusitadas. Es importante, en este sentido, advertir que, del mismo modo en que el Uno de Plotino estaba fuera de toda contaminación con respecto a lo emanado, así en Herrera, En Sof no entra en relación con las sefirot que despliega. Esta antagónica consideración de En Sof y lo que de él deriva no resultaba tan notoria en la cábala anterior. Azriel escribió que En Sof es perfecto, y el agente que efluye de Él directamente debe, asimismo, serlo. La dinámica de la emanación está por el principio de la creación, y leemos en *El pórtico del interrogador*:

> Sería tan inconcebible admitir que pueda existir un barco sin timonel como un mundo sin guía, y ese guía debe ser sin límites —En Sof—, tanto en lo que se refiere a Su gloria como a Su palabra [...] Lo oculto no tiene límite ni fin, es inescrutable y nada existe fuera de él. Los filósofos ven en ello la prueba de que la Causa de las Causas y el Principio de los Principios deben ser sin fin —En Sof— ni límite (1994: 129).

Y cuando el interrogador pone la cuestión: «¿Por qué estoy obligado a creer en el Infinito, En Sof?, se responde:

> Debes saber que todo lo que es visible y todo lo que pueda ser captado por medio de la capacidad del corazón humano es limitado, y todo lo que es limitado tiene un fin, y todo lo que tiene un fin carece de valor. Partiendo de esta constatación (debemos aceptar que) lo que no es limitado debe llamarse Infinito —En Sof— y que es indiferenciación absoluta en la unidad perfecta sin alteraciones. Si algo es infinito, nada existe que le sea exterior. A medida que se eleva (de la realidad perceptible) es el principio esencial tanto de lo secreto como de lo manifiesto. A medida que se oculta, es la raíz tanto de la fidelidad como de la rebelión, y respecto a esto dicen las Escrituras que «por su fidelidad, el justo vivirá». Los filósofos [Maimónides] concuerdan con quien afirma que no es posible llegar a definir el Infinito, salvo de manera negativa. Las entidades que emanan del Infinito son las sefirot (1994: 130-131).

Pero la emanación es contemplada como un proceso en el propio En Sof, no un descenso de Él en el espacio y en el tiempo. Azriel afirmaba

que las sefirot en su conjunto son una sola y misma esencia con el Uno, de modo que puesto que podemos conocer las emanaciones, seríamos capaces de comprender también a Dios en su esencia. En Sof, tal como se manifiesta en las emanaciones, sería Él mismo, contemplado desde la capacidad del entendimiento humano; y en algunos cabalistas tardíos del Medievo surgió la idea de que este proceso emanativo es por sí mismo causante del mundo material sublunar, así que estos dominios inferiores participarían de En Sof, que está en su origen, y lo manifiestan. Podemos saber de En Sof a través de las cosas del mundo. Moisés de León escribió que la esencia de Dios está en lo bajo tanto como en lo alto, y que nada existe fuera de Él, observando que si se medita sobre estas cosas, se hallará que la esencia divina se expande a través de los mundos, y que todas las formas de existencia están engarzadas entre sí. El modelo emanativo presume un descenso jerárquico desde En Sof, que describe grados de realidad, un esquema a la vez conceptual y lingüístico. El empleo sistemático de la noción de En Sof, postulado por Isaac el Ciego al tratar de la primera sefirá, o sus consideraciones con respecto al pensamiento como si coincidiera con En Sof, llevan a la conclusión de que el acceso último al Infinito es posible para este cabalista (E. R. Wolfson, 1994a).

En los siglos inmediatamente anteriores al apogeo de la cábala clásica, la transformación de las sefirot —números o pronunciamientos hasta entonces—, en parte del Pleroma divino, plenitud de la divinidad que inundaba el mundo, fue consolidándose, y sobre dicha penetración encontramos prefiguraciones en Ibn Gabirol. La articulación sistemática del Pleroma divino se formuló por vez primera a finales del siglo XII, aunque sin detallar la naturaleza intrínseca de los poderes mediatos, ni los símbolos a través de los cuales estos podrían ser conocidos o contemplados. Para la cábala teosófica, los poderes divinos inherentes al sistema de las sefirot darían cuenta del proceso de emanación que tiene su fin en el advenimiento del mundo. La creación se entendió como un *continuum*, y cada sefirá constituía un término de la emanación incesante, a veces concebida como la propia esencia divina, y otras como vasos que la contienen, o instrumentos que aquella usa en su expansión. Se pretendió, en cualquier caso, una íntima armonía entre los diferentes poderes, y un notable afán fue, entre los cabalistas, el de preservar dicha unidad.

Lo más allá del ser, denominado En Sof, era fuente de las sefirot, pero otros arguyeron que estas se hallaban en el seno de Aquel, de modo que en su totalidad no existiría diferencia entre el uno y las otras. Sin embargo, la corriente principal de la teosofía, en la cábala, observaba que incluso la sefirá más alta, Kéter, se distingue de su origen, el Infinito, que está por el Dios oculto e incognoscible. Variaciones de esta mayoritaria asunción declaran que la sefirá primera, y solo ella, coincide con el Infinito, o bien que este se constituye como el aspecto superior de las sefirot, en las tres primeras.

Inversamente, Abraham de Posquières y alguno de sus seguidores trazaron la estricta separación entre el Infinito y la sefirá superior. Dios se hallaría ausente del mundo. Jacob de Lunel, al igual que Najmánides, mantuvo una posición algo diferente —a la que se adscribió Chiquitilla—

según la cual no existiría un reino divino escondido más allá de toda descripción, y se adujo que no puede hallarse descripción alguna de dicho ocultamiento en los textos arcanos. El Infinito y las sefirot se identificaron, de nuevo, en su sentido último. En *Pórticos de luz*, la obra capital de Chiquitilla, encontramos la consideración ascendente de las diez sefirot, como también se dará en Abulafia, aunque el primero no parece concebir la cábala como lo que permitirá instaurar la unión extática con la divinidad. En Sof es la más alta fuente, pero se identifica con la esfera más elevada, Kéter. Leemos:

> Debes saber que, en la Torá, esta sefirá se llama también nada. La razón es que a causa de la riqueza de los misterios encerrados en ella, la existencia [...] de la Corona quedó oculta a todos los profetas, y nadie la puede conocer, si no es a través de la tradición oral según hemos explicado anteriormente. Por eso se llama nada [...] también debes saber que a la primera sefirá (Corona) se la designa con el epíteto de *'ayin* (nada). Esta denominación se debe a que la Corona está oculta a los ojos de todos los vivientes, y no hay quien pueda entenderla [...] Si alguien pregunta: ¿Qué es esto?, la respuesta es: «Nada». Con lo que se da a entender que este misterio, sublime y profundo, está cerrado a los ojos de todos. Por eso, no está representada por signo alguno especial, sino simplemente aludida mediante el ganchillo de la *yod* (2009: 613, 557).

Creemos que una de las disimilitudes entre Herrera y la cábala anterior es la introducción de la teología negativa concebida en términos filosóficos. Según Altmann, ante tal empeño, el concepto de En Sof no podía presentar una desmedida resistencia, por cuanto aun cuando no filosófico en origen, había adquirido ya una connotación neoplatónica en tiempos tan remotos como el siglo XIII, en la cábala de Girona, y Herrera no desconocía este hecho. Azriel de Gerona, Meir ibn Gabbai, Judá Ḥayyat y Moisés Cordovero son citados por él como representantes de una teología negativa que, siguiendo el esquema plotiniano, sitúa En Sof más allá del intelecto y de la voluntad. Con todo, parece que por cuanto se refiere a los tecnicismos propios de la formulación de aquella teología, Herrera prefiere recurrir a las autoridades cristianas, como podrían probarlo sus largas paráfrasis del Pseudo-Dionisio Areopagita. Y cabe indagar en las razones de tal predilección.

Tal y como Idel sostiene en un trabajo de referencia (Idel, 1992), en el pensamiento judío medieval se dieron dos suertes de teología negativa: la filosófica, cuyos máximos exponentes son *Fuente de la vida* (*Fons Vitae*) de Ibn Gabirol y la *Guía de perplejos* de Maimónides, que estuvo influida por las disquisiciones acerca de Dios que se hallan en ciertos teólogos islámicos y, en último término, por el neoplatonismo que estos conocieron a través de las traducciones de Plotino y de Proclo que constituyen, respectivamente, los tratados llamados *Teología de Aristóteles* y *Libro de las causas*. Y la cabalística. Idel recalca que Scholem (1987), aun no admitiendo que el término En Sof fuese una variación a partir del griego, sino una mutación de la frase adverbial '*ad en sof* (Valabregue-Perry, 2012), supone que es, en esencia, un constructo neoplatónico, no hallando nada en él que se opusiera a la filosofía desde una perspectiva

cabalística. Idel, por el contrario, cree que la teología negativa neoplatónica fue contemplada por ciertos cabalistas como una doctrina exotérica, y que estos abogaron por una configuración antropomórfica, más acorde con la verdad secreta que anidaba en En Sof. En Azriel, las entidades (*devarim*) tienen todas una medida y tamaño, y son diez, y el atributo que poseen es infinito (*en lah sof*). Así, también lo natural, y lo sensorial, y lo intelectual son infinitos, y los atributos (*middot*) fueron hechos de modo tal que permiten la contemplación, a través de ellos, de En Sof.

Azriel asigna un contenido aprehensible a la noción de Infinito, y a este lo denomina también 'el único señor' (*Adón Yaḥid*), algo que parece en efecto indicar su vacilación ante el abandono del antropomorfismo para hacer de aquel una nada inabordable. Según el de Girona, la contemplación de lo invisible, desde lo revelado conocido, permite alcanzar la aprehensión de lo oculto. Ezra, por su parte, adujo que las emanaciones habían tenido un inicio, pero que las esencias son preexistentes. Idel sentencia, por todo lo anterior: «la influencia de la teología negativa neoplatónica en la cábala (del siglo XIII) es mucho menos importante de lo que la investigación moderna ha supuesto» (Idel, 1992: 340).

No cabe ignorar, con todo, que tras la redacción del *Zóhar*, cierto tipo de teosofía cabalística se origina, y que esta pugnó por purificar el reino más elevado de lo divino de cualquier atribución antropomórfica. Se usó la expresión *Causa causarum* —tan precioso para Herrera— (pero también *'Illat 'al kol ha-'illot* en el *Tiqquné ha-Zóhar*, o *'Illat ha-'illot* en Recanati). Isaac Luria fue influido —como se ha referido— por la doctrina zohárica de las diez sefirot supremas, que en su conjunto configuran el Adam Qadmón, que no siendo idéntico a En Sof, se llama por su nombre, y es el más exaltado efecto, solo diferenciado de la causa por ser lo uno y no la otra.

Esta teología negativa de corte neoplatónico impregnó la disquisición cabalística de los intelectuales judíos, también en el siglo XVII. De nuevo, la obliteración, en algunos de ellos, de los aspectos dinámicos y míticos de En Sof, y la irrupción de una teosofía más filosófica, heredada del neoplatonismo cristiano del Renacimiento, resulta perceptible. Tal como Idel concluye, «tras reducir los elementos míticos inherentes al dinamismo de las sefirot, no había necesidad de búsqueda de los orígenes extáticos [que estarían] más allá de ellas» (1992: 343).

El acosmismo perceptible en *Puerta del cielo* está vinculado, asimismo, con la capital noción de *ša'ašúa'* o deleite divino, que está por la explicación del primer movimiento excéntrico en el seno de la divinidad inmutable —hay que advertir la paradoja ínsita en esta descripción— que dará origen al mundo, y cuya conceptualización en el propio sentido de metáfora debemos a Saruq, como habremos de exponer en lo que sigue:

Se sabe poco de Saruq antes de su llegada, en 1592, a Italia, donde propagó, como en otros lugares de Europa, escritos de Luria o de sus discípulos, en particular el *Kanfé Yoná* (*Alas de paloma*). Otros textos luriánicos se compilaron en las páginas finales del *Taalumot Ḥoḵmá* de Solomon Yosef Delmedigo, que se incorporaron también en las que se consideran obras de Sarug, *Limudé Aṣilut*, una interpretación del *Sifrá di-ṣeniutá* del

Zóhar y *Deruš ha-Malbuš*. Tampoco se ha examinado con detalle la caracterización de la cábala de Luria que debemos a Saruq, y sobre todo, la introducción que este lleva a cabo de motivos novedosos, como el ya referido de la *ša'ašúa'*, y el del *malbuš*, ambos de capital importancia en *Puerta del cielo*, aunque se ha destacado la pretensión de construir un aparato filosófico para hacer inteligible el proceso de rotura de los vasos y la teodicea luriánica. Meroz ha argüido que los escritos constitutivos de esta doctrina son obra de un grupo de cabalistas de la escuela de Safed que escribieron en Italia y en Centroeuropa. La doctrina del *malbuš* tiene, sin embargo, su prefiguración en Cordovero, como también la noción de *ša'ašúa'* o deleite divino cabe encontrarla en las páginas del maestro, aun cuando Saruq obra en ella variaciones que la distinguen, y que perdurarán en Herrera. Tal como Shatil ha argüido recientemente, las innovaciones operadas por Saruq en la doctrina luriánica se dan, precisamente, a través de la incorporación de motivos que se hallaban ya en Cordovero, a propósito, también, de la instrumentalización de la filosofía, de la que se sirve este para hacer inteligibles algunas abstrusas consideraciones de la cábala[19]. Desarrollos y nociones concretos se llevan a cabo a través de la intelección, que puede aproximar a la captación de la inefabilidad divina. Así, la relación entre cábala y filosofía hace de la segunda un instrumento de valor inapreciable en la posibilidad de captación de aquella. Un principio que de modo iterado postula Cordovero, en particular cuando afirma que las sefirot, letras y otras nociones intermedias son vehículos de cognición, tanto como de la providencia divina. Dado que su excelencia no es alcanzable, el Infinito creó estos intermediarios inferiores a Él con el fin de que se reconociera su sublimidad. Se instituye así la supremacía de la especulación cabalística sobre la filosofía, y esta última halla concreción en forma de consecución metodológica capital. Las descripciones se disponen sobre una estructura lógica que permite al intelecto alcanzar en lo posible lo que constituye aquella esencia. Y los intermediarios son heredados, en su mayoría, de la conceptualización neoplatónica en torno al Uno, el Ser, el Bien o la procesión de lo finito.

Así, la investigación de ciertos estudiosos ha dado cuenta del vínculo entre el sistema de Cordovero y la doctrina de Luria, frente a la usual consideración de que ambos místicos elaboraron concepciones antagónicas sobre la naturaleza de En Sof y la emanación de los mundos. No es posible negar que Luria pretendió forjar un sistema alejado del de su predecesor, y que el desacuerdo entre ambos es capital en numerosos puntos. Vital propagó a través del círculo de sus seguidores la idea de que Cordovero enseña los mundos de la nada y del caos (*tohu*) y Luria los de la restauración (*tiqqún*), pero no cabe ignorar que el último subsumió en sus doctrinas la estructura cabalística que forjó Cordovero. Saruq, por su parte —lo decíamos—, propaló las enseñanzas luriánicas a través de la argumentación filosófica, en la línea de lo instituido por el cabalista de Safed.

19. Cf. Huss (2011), un artículo magistral sobre las diferentes relaciones entre misticismo y filosofía en los siglos que precedieron a la cábala de Safed.

En Cordovero, el tránsito de la nada al algo se concibe como la expresión de la distancia espiritual que se concreta mientras acontece la emanación a partir de la unidad simple. No hay cambio en En Sof, así que todos los existentes están en los niveles inferiores emanados. En Luria, sin embargo, aquel despliegue no ocurre en el tiempo, se trata, antes bien, de un proceso metafórico —pero no así formulado— que tiene lugar en el propio seno de En Sof, lo que le permite introducir sus innovadoras nociones sin dañar la inefabilidad y supremacía de Aquel, porque los cambios no son sino exposiciones metafóricas, de modo que tal doctrina aboca al acosmismo. El *ṣimṣum* o encogimiento previo a la emanación es, también, metafórico, y la producción de los múltiples que pugnan por alcanzar la restauración lo es también. A diferencia de otros discípulos de Luria, Saruq se preocupó por abordar desde la inteligibilidad los estadios que van desde la simplicidad hasta la multiplicidad, que según Luria están vinculados a una voluntad divina, simple en el origen, y propaló las doctrinas de la rotura de los vasos y el restablecimiento como *parṣufim* o configuraciones humanoides, pero el acosmismo luriánico se entrelaza en el discípulo con una concepción neoplatónica de la emanación.

Los textos de Saruq se inician, en su mayoría, con la noción de deleite divino o *ša'ašúa'*, que se concibe como la relación entre En Sof y la creación. Shatil demuestra, sin embargo, que el concepto se constituye sobre una noción que se hallaba ya en el *Zóhar*, por la que se concibe el deleite como la unión de la *šeḵiná* —palabra que, por su parte, proviene del verbo *šaḵan*, «permanecer en la tienda», que servía en las peregrinaciones por el desierto para designar el lugar de la presencia divina—. El término griego *skené*, suerte de plataforma teatral, es utilizada en la Septuaginta para traducir *šekiná* —en el Evangelio de Juan se utiliza *šenoun*, del verbo *eskenosén*: «fijó su morada entre nosotros», traducción exacta de *šaḵan* para decir que «el verbo se ha hecho carne»—.

La conexión de la *šekiná* con las almas de los justos es examinada en *Zóhar* 2.255 a; y el vínculo entre la *ša'ašúa'* y los estadios iniciales del proceso de emanación se basa en gran medida en el inicio de *Génesis Rabbá*. Según Cordovero, la *ša'ašúa'* es la relación permanente de En Sof con la emanación, pues de acuerdo con la ontología neoplatónica, que establece la inefabilidad del Infinito, no hay cambio en Dios, como tampoco lo había según ciertos versículos de la Escritura, como Mal 3,6: «Porque yo, Yahvé, no cambio». Se trata de una representación mítica del autoconocimiento divino, que contiene el de todos los existentes. Al igual que aquel, la *ša'ašúa'* se da en el seno de lo divino, y así, es incomprehensible, en contraposición a la revelación de una esencia que se daría fuera de sí. La razón de la emanación es dar origen a la multiplicidad, y esta es la explicación que el cabalista da a la fórmula según la cual la naturaleza de lo bueno es beneficiar. Se colige que el conocimiento de lo divino tiene dos aspectos: en primer lugar, el auto-conocimiento de un Dios por completo oculto, y posteriormente, el proceso a través del cual Él se revela y emana fuera de Sí. Cordovero denomina ambos *ša'ašúa'*.

Antes de la existencia de cualquier emanación —escribe Cordovero en su *Or Yakar*—estaba solo En Sof, quien se deleitaba en la propia comprehensión de sí mismo, y de cuya intención —al hacerlo— nada puede saberse, porque ignoramos lo que Él es. No obstante, tras la emanación de Kéter estaban Él y su solo nombre, esto es, En Sof —Él— y Kéter —su nombre, y la *šaʻašúaʻ* de Kéter es la comprehensión de su esencia—. Comprehender su propia esencia en una unidad de sujeto y objeto —que pertenece además a la esencia del sujeto—, es consecuencia lógica del *dictum* medieval según el cual Dios es la unidad de lo que conoce, el conocimiento y lo conocido[20].

Deleitarse en la comprehensión de la propia esencia propicia la diferenciación de dos aspectos en En Sof —Él mismo y su esencia—, que desde Sí mismo se hallarían, sin embargo, en perfecta unidad. Según Cordovero, se da una conexión entre la esencia y la sefirá Ḥoḵmá (sabiduría) o el intelecto divino. Todo lo que está unido con la sabiduría divina goza del deleite, que se conoce como *šaʻašúaʻ*. Sin embargo, en la introducción al *Siur Qomá* escribe el de Safed que su esencia es inconcebible para nosotros, pues está oculta, como su sabiduría, y solo alcanzamos una porción diminuta de esta sabiduría que Dios extiende a las criaturas, por lo cual entendemos que lleva a cabo un acto de sublime *ḥésed* (acto de amor o misericordia) hacia ellas, al situarlos en la existencia con sabiduría; previó, además, que la luz de esta se desplegara hasta los seres inferiores, de modo que nada hubiera en la creación a lo que no llegara. Cuando conocemos, así, la bondad en los seres creados, podemos confiar en que conocemos algo de su esencia.

La unidad de todos los existentes en la sefirá Ḥoḵmá es la que procura la *šaʻašúaʻ* en el dominio de lo creado. Esta sefirá es la propia esencia divina, en la medida en que contiene todo lo que se dará a existencia en el tiempo. Es a través de ella como se percibe que la comprehensión de lo divino puede hallarse en el todo, y ella representa la quintaesencia del beneficio por el cual todo ha sido traído a la existencia. Da'at, a su vez, es la línea que se extiende, casi oculta, desde Kéter, y representa una extensión de la voluntad divina. Produce Ḥoḵmá y Biná, y las une. Da'at simboliza, así, el aspecto revelado de la esencia divina, pero existe en En Sof en una unidad incomprehensible antes de desplegarse en la creación, como fuente de todo lo bueno, como extensión y expresión de la *šaʻašúaʻ* original. La concreción de la *šaʻašúaʻ* es inicio de un deleite narcisista que permite el sostén de una compleja actitud especulativa, y juega un papel capital que yuxtapone en el sistema temas como los orígenes de la emanación, y el amor divino. El autodeleite de Dios es la expresión del aspecto según el cual este se refleja en Él mismo.

La *šaʻašúaʻ* aparece, en el *Limudé Aṣilut*, como el primer acto de lo divino en la dirección de la creación. Antes que nada, debe saberse que el Uno santo se deleitó en sí mismo, lo que significa que se deleitó, y como ocurre en las personas, en Él, de este deleite surgió una centella, y fuera de la moción, de acuerdo con esta centella, fue creada la Torá.

20. Cf. *Guía de perplejos* I: 68 (1994: 182).

Los orígenes de la creación están concentrados en la Torá originaria. En Saruq, a diferencia de lo que se lee en el *Or Yakar* de Cordovero, la *šaʻašúaʻ* es un acontecer primigenio, que se suscita hacia la creación. No habría inconsistencia inherente entre la concepción de En Sof como inmutable, y la noción según la cual En Sof es cognoscible solo en su relación con la creación. Pero si no hay cambio en En Sof, las raíces de la creación deben ser coeternas con Él. En la cábala de Saruq, la *šaʻašúaʻ* se corresponde con un deseo inicial —pero eterno— de crear, y también inicia la organización de la creación, pues se equipara al surgimiento de las raíces de la esencia en el seno inefable. Así, mientras que en Cordovero En Sof es absolutamente incognoscible, Saruq se atreve a escudriñar en la consideración del primer deleite como un acontecer originario, aun antes del origen. Arguye este que cierta inclinación tiene lugar en el propio En Sof hacia el proceso de emanación, aunque no puede darse en Dios en Sí mismo, sino en el efecto que constituye la voluntad divina de crear, antes incluso de que se manifieste. No cabe duda de que se lo considera un proceso metafórico ínsito en En Sof, del que se colige la perentoriedad de la creación. La aparente inconsistencia de esta consideración se había dado, con todo, en pensadores anteriores, como en el propio Maimónides, para quien Dios está más allá de lo cognoscible y de toda comprenhensión y, sin embargo, la creación fue *ex nihilo*, pero sobre todo en el *Zóhar*. De acuerdo con Saruq, la concepción neoplatónica de la emergencia de una existencia que comporta cierta anterioridad en la unicidad originaria, se fundamenta sobre un acto de la voluntad divina, consideración que perdura en *Puerta del cielo*. Pero Luria, el maestro, había hecho notoria su repulsa de la procesión neoplatónica para evidenciar las claves de un soterrado acosmismo.

Al final de la primera parte del *Limudé Atsilut* hallamos una procelosa descripción de la *šaʻašúaʻ*, que se erige como el pensamiento según el cual En Sof desea convertirse en rey, origen de la sefirá Malḵut o reino, y del poder en el seno de En Sof, un poder de restricción o medida, de justicia frente a la pluralidad, que es necesario ejercer sobre el dominio de lo múltiple, de lo que no es Infinito indiferenciado. Pero también Din es la simiente de la posibilidad del mal. Saruq la considera la primera creación que no tiene lugar en la esencia inefable y que constituye, inversamente, la ocultación de esta esencia, equiparable, en cierto sentido, al *ṣimṣum* luriánico.

Cordovero se había ocupado de elucidar cómo Din tiene su origen en el amor divino, pero su solución es neoplatónica, en el sentido de que las simientes de Din se hallan latentes, aunque mitigadas, en En Sof, en tanto que una disposición infinita que emana con posterioridad y se revela, idea que otro discípulo de Luria, ibn Tabul, mantuvo también, aunque Din no se revela, según él, en una separación abrupta que ocurra en el acontecer del encogimiento. Saruq, por su parte, considera que la voluntad divina crea lo que no existe en En Sof, y así, lo sucesivo procede *ex nihilo* como resultado del propio proceso emanativo. La voluntad divina es por completo distinta de la esencia, adoptándose, en este sentido, la consideración de la incognoscibilidad de esta última, por la que Herrera

también aboga, y que se hallaba en cierta cábala medieval de corte neoplatónico, pero también en la teología negativa de Maimónides, sobre la que no es improbable conceder la singularización de la voluntad divina como primer resultado del deleite.

Así, Saruq transformó ciertas ideas capitales de Cordovero, adaptándolas al lenguaje metafórico del encogimiento y de la posterior proliferación de los seres. Mientras que el deleite, en el esquema neoplatónico del cabalista de Safed, se reproduce en los diversos mundos, y comprende la totalidad de la creación, para Saruq, la *ša'ašúa'* es una ocurrencia única que tiene lugar en el inicio de la procesión, y en el seno de En Sof. Se trataría, así, de un evento, o casi evento (y esta expresión es constante en Herrera cuando refiere los movimientos que se dan sin acontecimiento). Por este deleite es como el Din se genera, y como la Torá, en tanto primera formación, se revela; y más adelante, en orden descendente, en las diez sefirot y las veintidós letras del alfabeto, los treinta y dos senderos de sabiduría descritos en el *Sefer Yesirá*, a partir de los cuales todo adquiere su ser.

La atemporalidad —o mejor, casi temporalidad, donde «casi» equivale a una suerte de pseudonegación— es esencial para el entendimiento de la doctrina luriánica, de su sistematización en Saruq, y de ciertas incongruencias en la obra de Herrera, que tienen lugar cuando esta descripción, asociada a la concepción metafórica del *ṣimṣum* y posterior despliegue de la multiplicidad, se expone asimismo como un proceso hipostático. En Saruq esta procesión se concreta en un conjunto sistemático de definiciones simbólicas, o introducción de elementos específicos que configuran lo que procederá a partir del encogimiento. Shalil contempla una sistematización euclidiana de la cábala luriánica en la exposición de Saruq. El Todo, así, será una compleja urdimbre de casi manipulaciones divinas, no de emergencias que tienen lugar desde su esencia.

La moción en el Infinito que da lugar al Din es simbólica. En las páginas del *Shever Yosef* que debemos a Saruq, En Sof toma deleite en Sí mismo, y cada deleite da origen a una medida, y la décima será la que con propiedad permitirá la constitución de los mundos. Una descripción mítica de ocurrencias en En Sof, según la cual la originación *ex nihilo* de toda pluralidad es capital. En este sentido, en el *Limudé Aṣilut*, la *ša'ašúa'* se equipara a convulsiones de risa, ondas en un estanque, o el parpadear del fuego. Fuego y agua de una quietud portentosa hasta que el viento irrumpe y los impele. Saruq pretende mantener una relación causal entre Dios y el poder de Din, que no está en la esencia divina, pero por ello se ve obligado a introducir otra noción capital de su propia invención; el *malbuš* de En Sof, en Saruq, es la Torá primordial producida por el deleite, compuesta de todas las posibles agrupaciones de las letras hebreas. La Torá es la extensión de la esencia divina en la creación, una forma de reducción ontológica de partes de esta esencia, simbolizada por la separación de los puntos de luz que pugnarán, más adelante, por reunirse con su fuente. Esto explica cómo el poder de Din viene a existir *ex nihilo*, y se asocia con el deseo de ascender y retornar al origen, por parte de todas las cosas.

Según Yosha —lo referíamos—, Herrera fue quien fundó la interpretación metafórica de la cábala luriánica, de acuerdo con la cual el *ṣimṣum* es metafórico, y ello le permite sustentar que En Sof es a la vez oculto y revelado, trascendente e inmanente, una concepción paradójica que se sostiene sobre la incognoscibilidad del Dios que permanece más allá de lo que el hombre puede alcanzar, pero que a la vez sostiene y permea todas las cosas, por cuanto su condición de otras con respecto a Él no se da como tal. En el *Ma'aréḵet* se configuró una teología negativa sobre la idea de que Dios no es siquiera mencionado en la Escritura. Se afirmaba además que las negaciones son el único modo de aproximarse a Él, cuya perfecta unicidad obliga a tres negaciones con respecto a su naturaleza entitativa: la de corporeidad, la de composición y la de cambio. La negación de corporeidad comporta que Dios es ilimitado, y no un cuerpo, ni una fuerza en un cuerpo. La de composición implica que Dios es unicidad pura, y que nada limita o constriñe la perfección de esta. La negación del cambio excluye que pueda modificar su pensamiento o su acción. Así, se da la completa disimilitud entre Él y cualquier cosa que los humanos tengan la habilidad de conocer, pues toda posible descripción debería excluir el propio principio sobre el que esta se fundamenta. El autor del *Ma'aréḵet* dijo creer que todo cuanto puede decirse de Dios es lo que no es, como también Maimónides vindicara, pero lo que es, según el entendimiento, no se da sino en el seno del propio Infinito.

Y se arguye que este es una mente perfecta que piensa en su propia esencia, y que el mundo no le atañe, de modo que quienes sustentaban una teología negativa estaban obligados a concluir que la mente infinita de Dios no creó el mundo, ni mantiene relación alguna con él. Los diez aspectos de su esencia revelada que son las sefirot son modos de su inmanencia para nosotros. Pero uno de los propósitos de la cábala era, además de la elucubración sobre la naturaleza de En Sof, establecer que la vida de los cabalistas se daba en presencia de un Dios que se manifestaba, lo que permitía vincular cada acción, pensamiento o emoción humanos con Él, y así el despliegue es una explicitación ética de la multiplicidad, no ontológica. Por lo anterior, algunos arguyeron incluso que los actos de los cabalistas tenían un efecto directo en la sublimidad de En Sof, y que estos podían restituir el equilibrio entre las sefirot, lo cual, a su vez, incrementaba la divina efluencia (*šefá*) en el mundo. En Herrera hallamos también pasajes en los que se arguye lo crucial de este cumplimiento, aunque se elude introducir la noción, que había sido capital en cierta cábala precedente, de las necesidades divinas (*ṣóreḵ gavóah*), que están en el Talmud por la necesidad de culto o de templo. La palabra *gavóah*, para algunos rabinos, es un nombre de Dios. Los cabalistas, sin embargo, dieron un significado literal a esta necesidad, como si postularan una implícita imperfección o incompletitud divina, algo que Herrera sortea apelando a la sublime incognoscibilidad de En Sof. No obstante, pasajes capitales en *Puerta del cielo*, en los que el motivo de Adam Qadmón impone la concepción del hombre como microcosmos, acercan la posibilidad de que las acciones de este afecten a la urdimbre sefirótica que constituye el hombre primordial, y así, el cumplimiento de las *miṣvot* preserva su significación

cósmica, lo que se constituye en el motivo que otorga a la obra su particular significación ética.

AGRADECIMIENTOS

Queremos agradecer la ayuda que nos han prestado ciertas personas muy concernidas por el proyecto de edición de *Puerta del cielo* que hemos emprendido aquí. En concreto, la profesora Meritxell Blasco es autora de la transcripción de los términos hebreos que profusamente contiene el tratado de Herrera, y su colaboración ha sido crucial para la realización de este trabajo. Por su parte, queremos agradecer al profesor José Ramón del Canto por sus valiosas indicaciones sobre la transcripción del texto y, sobre todo, por su magnífica traducción del latín de ciertos pasajes que se incluyen en las notas, de autores como Scalígero, Duns Scoto, y otros (en concreto, el profesor Del Canto es autor de las traducciones contenidas en las notas 18 [l. III], 50 y 51 [l. IV], 32 y 36 [l. V] y 6 [l. VIII]). Asimismo, el profesor Jaume Garau nos aconsejó, también, sobre las normas de transcripción del texto castellano, en gran parte las establecidas por el Grupo de Investigación del Siglo de Oro (GRISO). Miguel Riera, miembro, al igual que nosotros, del Proyecto nacional de investigación FFI2012-32005, de título «Filosofía y cábala en *Puerta del cielo*, de Abraham Cohen de Herrera. Epígono y apogeo del sincretismo renacentista», ha ayudado, desde el inicio del trabajo, en la búsqueda de bibliografía y en la precisa obtención del significado de ciertas palabras. Agradecemos también a Guillema Fullana su ayuda en la búsqueda de bibliografía y en la compilación de las notas. Asimismo, la ayuda de la Conselleria d'Educació, Cultura i Universitats del Govern de les Illes Balears, a través de una Acción especial AAEE081/2012, titulada «Cosmovisions i formulacions terminològiques en el Renaixement i la Modernitat Hispànics». El trabajo de transcripción de la obra, al igual que el de investigación sobre los autores que Herrera cita, han sido posibles, también, gracias a la concesión, a quien esto escribe, de una International Fellowship in Jewish Studies de la Memorial Foundation for Jewish Culture de Nueva York, durante el curso 2014-2015.

NOTA SOBRE LA TRANSCRIPCIÓN DEL TEXTO CASTELLANO

Siguiendo las normas gráficas que hace suyas la Editorial Trotta, hemos modernizado las fluctuantes grafías del texto de Cohen de Herrera, propias del siglo XVI, así como las de otros textos antiguos citados. En primer lugar, hemos cambiado ocasionalmente la puntuación a fin de presentar una lectura más clara y fluida. Otro tanto hemos hecho con la acentuación. Entre las grafías vacilantes, hemos regulado las de timbre vocálico no acentuado (p. e., 'decisión' por *dicisión*), y principalmente, las consonánticas. Entre las sibilantes, la *z*, que nota la *s* sonora ('causa' por *cauza*; 'incausado' por *incauzado*, etc.), o la *z* y *ç* de las africadas sonoras (*pro-*

duze, *inalcançable*, *esperança*, etc.), confundidas a veces, además, con la *s* (*participar*), por las correspondientes grafías modernas (*c*, ante e, i; *z*, ante a), por lo tanto, ‘produce’, ‘inalcanzable’, ‘esperanza’, ‘participar’. Asimismo, unificamos las grafías de los sonidos labiales oclusivos y fricativos (‘hubo’ por *huvo*, ‘gobierno’ por *govierno*, etc.) y las de las fricativas prepalatales sonora y sorda, por la fricativa velar sorda, *j* (‘asemeje’, ‘dijimos’ por *asemege* y *diximos*, etc.). Reducimos también los grupos consonánticos cultos (*augmentar*, *obgecto*, por ‘aumentar’, ‘objeto’, etc.). Sustituimos cultismos o semicultismos latinos por las correspondientes palabras patrimoniales (‘inmueble’ por *inmoble*, ‘múltiple’ por *multiplice*, ‘incluidas’ por *inclusas*, ‘opuestos’ por *opositos*, ‘súbitamente’ por *supitamente*, etc.) o traducimos puros latinismos: *apropinquaron*, ‘aproximaron’. Normalizamos las ultracorrecciones (‘productor’ por *producidor*, ‘engrosa’ por *engruesa*, ‘rectitud’ por *derechedad*, etc.). También corregimos las transcripciones del griego (‘arquetipo’ por *archetipo*, ‘caldeo’ por *chaldaico*, etc.). Hemos utilizado los signos diacríticos convenientes y corregido algunas haplografías (‘vivificación’ por *vivicación*, ‘apetecibles’ por *apetibles*, ‘mezcolanza’ por *mesclansa*, etc.). Cuando la variación semántica con respecto al español moderno es notable (por ejemplo, dogmatizar con el significado de ‘discurrir con argumentos’, ponemos en nota la palabra original del manuscrito, la explicación, y todo aquello que a nuestro entender resulta pertinente para la clarificación del asunto. Por último, hemos deshecho las ambigüedades que pudiera haber.

NOTA SOBRE LA TRANSCRIPCIÓN DEL TEXTO HEBREO

En la transcripción de las palabras hebreas hemos utilizado el siguiente sistema para aprovechar al máximo la norma de lectura del español:

consonantes: א-’ (solo la que inicia sílaba tras consonante explosiva)/ בּ-b /ב-v /ג-g / ד-d /ה- (consonántica) h /ו-v /ז-z /ח-ḥ /ט-ṭ /י-y, i /כ-ḵ /כּ-k /ל-l /מ-m /נ-n /ס-s /ע-‘ /פ-f /פּ-p /צ-ṣ /ק-q /ר-r /שׁ-š /שׂ-ś /ת-t; vocales: a [אָ, אַ, אֲ], e [אֵי, אֶ, אֵ, אֱ, אְ (móvil)], i[אִי, אִ], o [אוֹ, אָ, אֳ, אֹ], u [אוּ, אֻ].

Hemos acentuado las palabras según la norma española, el *dagués* de reduplicación se ha marcado reduplicando la consonante y se han unido las partículas proclíticas con un guion en la palabra prefijada.

PUERTA DEL CIELO

אין זה כי אם בית אלהים וזה שער השמים

Puerta del cielo y luz para entrar en la capacidad e inteligencia de la cábala, cuyos misterios y contemplación son llegados al entendimiento humano. Lo compuso y fundó en lengua española el docto y eminente S. Abraham Cohen de Herrera, que la aprendió de su maestro Israel Saruq[1], discípulo del H. H. R.[2] Isaac de Luria[3], de feliz memoria[4].

1. Israel Saruq (*ca*. 1560-1610) propaló por ciertos lugares de Europa, en particular Italia y Grecia, manuscritos que contenían las enseñanzas de Isaac de Luria, de quien se proclamaba discípulo, aunque este particular no ha sido probado, y es algo sobre lo que se muestran escépticos algunos estudiosos, fundamentándose en la ausencia de referencias a Saruq en los escritos de Ḥayyim Vital. Meroz (1992, 2000a, 2000b), en cambio, considera verosímil que así pueda haber sido. Resulta improbable que Saruq llegara hasta Polonia en su afán, episodio que algunas fuentes relatan, pero que Scholem (1973: 78-79) tacha de legendario. Sí llevó a cabo, sin embargo, tal labor por tierras italianas, y sabemos que visitó Venecia en varias ocasiones a partir de 1592 (Dweck, 2012). Es posible, con todo, que Saruq hubiera conocido a Luria en Egipto, de donde el primero era, y adonde la familia del segundo había llegado cuando este era un niño. Se habrían conocido antes de que este último emprendiera, desde allí, viaje a Safed. Saruq introdujo —como exponemos en la Introducción— variaciones en el sistema luriánico que lo hicieron susceptible de ser interpretado a través de la especulación filosófica. Scholem contrasta la fervorosa actividad propagandística de Saruq con los intentos de Vital por ocultar la doctrina a los muchos, y la primera estaría en línea con el intento de conciliación entre cábala y filosofía que aquel pretendió, en contraposición al autor de *El árbol de la vida,* y que había prefigurado Cordovero. Herrera se refiere a una observación que le hizo él mismo a Saruq en Ragusa, la actual Dubrovnik, de modo que, tal como se arguye, pudo ser en esta ciudad, a la que habría llegado el primero en uno de sus viajes de comercio, y en la que acaso residió varios años, donde se conocieran, y donde el egipcio le aleccionó sobre los misterios de la cábala en el peculiar modo que permitiría a Herrera perpetrar el sincretismo entre esta y el neoplatonismo del que hace gala en sus escritos. León de Módena, gran rabino de Venecia, le profesó a Saruq una proverbial y no velada antipatía, y le acusó de poner en práctica técnicas teúrgicas y mágicas para procurarse ventajas sociales en la ciudad de los canales. Cf. A este respecto Dweck (2012: 136-141).

2. Abreviatura de Ḥakam Rabí, que significa «sabio maestro».

3. Rabí Isaac de Luria, Ari (el león) (1534-1572), asquenazí, nació en Jerusalén. Huérfano desde los ocho años, su familia había recalado en Egipto, donde estudió en la *yešivá* de R. David ibn Zimra, el mayor halajista de su tiempo, autor del *Magén David*. Un singular episodio decidió su vida. Luria encontró a un mercader que poseía un libro esotérico, probablemente una copia del *Zóhar*, que había sido impreso por primera vez en aquellos años. Quiso comprárselo, pero el hombre replicó que se lo regalaría si Luria convencía a su tío, cobrador de impuestos, de que le liberara del pago de ciertas cargas. Una vez dueño del libro, Luria se dedicó con fervor al estudio del texto: se sentaba seis días a la semana a leerlo a orillas del Nilo, bajo un cobertizo. Seis años

después, empezó a tener sueños en los que una voz le urgía a abandonar Egipto, diciéndole que el discípulo al que debía enseñar su doctrina se encontraba en Safed, y que se llamaba Ḥayyim. Luria pasó sus últimos años en esta ciudad, en la que se estableció entre 1569 y 1570. En solo dos años introdujo innovaciones en la cábala por las que impulsó una nueva concepción en aspectos relativos al origen de la emanación, como la del *ṣimṣum*, encogimiento o repliegue de Dios en sí mismo —pese a que el concepto se halla ya en los escritos rabínicos—. También resulta novedosa la doctrina de la rotura de los vasos, como asimismo la de la restauración de las caras, aspectos que sin duda están relacionados con las visiones que tuvo en los años que dedicó a entender el *Zóhar*. Esta innovadora consideración de ciertas cuestiones cabalísticas le valió gran reputación ya en vida, aunque su sistema fue solo uno entre los varios que tomaron forma y fueron enseñados en Safed. Dos de sus discípulos, Ḥayyim Vital y Yosef ibn Tabul, fueron los primeros en poner por escrito el sistema luriánico, aunque el primero intentó ocultar las doctrinas más abstrusas al común de la gente, en la medida en que no consideraba que la mayoría fuesen merecedores de recibirlas, si bien intentó mantener invariadas las concepciones de Luria, mientras que otros introdujeron en ella la argumentación filosófica, en un intento de hacer alcanzables las mismas.

4. Título que hace referencia a Gn 28,17: «y tuvo miedo y dijo ¡cuán terrible es este lugar! No es otra cosa que casa de Dios, y puerta del cielo» (Se cita por la Biblia Reina-Valera, reedición de 1960). El otro texto cabalístico de Herrera se llama *Casa de la divinidad*, lo que puede dar cuenta de la capital importancia otorgada por Herrera al versículo. Un versículo cuyo significado último pretendió desvelar Filón de Alejandría en su *De los sueños* (*De Somniis*). H. A. Wolfson escribió a su respecto: «La perspectiva según la cual los poderes no son creados, en su esencia, es afirmada por Filón en su comentario al versículo en el cual Jacob exclamaba: ‘Y tuvo miedo, y dijo: ¡Cuán terrible es este lugar! No es otra cosa que casa de Dios y puerta del cielo’ (Gn 28,17). ¿Qué significan aquí ‘casa’ y ‘puerta’ y ‘cielo’?, Filón se pregunta, y su respuesta a la cuestión es que por ‘casa’ y por ‘puerta’ se entiende este mundo visible, y por ‘cielo’ el mundo inteligible de las ideas y de los poderes» (1947, II: 147). Con anterioridad a Herrera, otros cabalistas, como Isaac ibn Latif, habían titulado de idéntico modo su obra cabalística. Ibn Latif, por ejemplo, quien vivió en Toledo (*ca.* 1220-1280), y publicó su *Šáʿar ha-šamáyim* en 1238, texto en el que prefigura la concepción de Herrera según la cual la filosofía sirve como instrumento en el afán de alcanzar lo que es posible de los misterios. Sobre este autor, a quien Herrera no cita en *Puerta del cielo*, cf. Wilensky, 1967 y 1988.

(f. Ir)

LIBRO PRIMERO

Breve introducción y compendio de alguna parte de la divina sabiduría, que por tradición vocal y sucesiva vino de Moisés, nuestro preceptor y maestro, a los ancianos, a los profetas y sapientes del pueblo israelítico, y finalmente, por merced del autor de ella, y de todos los bienes, a mí, Abraham Cohen de Herrera, hijo del honrado y prudente viejo rabí David Cohen de Herrera, colegida de la ordinaria doctrina de R. Simeón ben Yoḥai[1], R. Moisés Barnahman[2], R. Azriel[3], R. Yosef Chiquitilla[4] [5]האלהות מערכת y su expositor R. Judá Ḥayyat[6], R. Moisés de León[7]. R. Meir Gab-

1. El rabí Siméon ben Yoḥai es el principal interlocutor, en forma de propagador de la doctrina expuesta, en las páginas del *Zóhar*, cuya autoría se le atribuyó, aunque el libro fue escrito por un círculo de cabalistas en la España del siglo XIII (Liebes, 1989). Herrera se refiere a él, en efecto, como por lo demás era comúnmente aceptado en su siglo, como al autor de la obra, o al menos de gran parte de ella. Históricamente Simeón ben Yoḥai había sido reputado discípulo del rabí Aqiba, y fue un sabio tanaíta o enseñante, en la época inmediatamente posterior a la destrucción del segundo Templo.

2. Rabí Moisés ben Naḥmán o Naḥmánides (*ca.* 1194-1270), como se le llamó en Occidente, nació en Girona, y fue uno de los más preclaros talmudistas de su tiempo, además de uno de los más renombrados cabalistas, pero sus escritos místicos se hallan, con frecuencia, insertos en obras más extensas, de su propia autoría, dedicadas al comentario bíblico, aunque también, a veces, en textos de vocación claramente esotérica. Solo en esta ocasión es citado Naḥmánides en *Puerta del cielo*.

3. Rabí Azriel de Gerona o Azriel ben Menaḥem, místico del siglo XIII de cuya biografía se desconoce casi todo. Introdujo elementos neoplatónicos en su particular concepción de cómo había de entenderse lo que es Dios en sí mismo, particularmente en su *Comentario al Séfer Yeṣirá*. Este texto aparece en ciertas ediciones impresas como obra de Naḥmánides. Fue discípulo de Isaac el Ciego, e introdujo entre el grupo de cabalistas que conformaron el círculo de Girona la particular concepción de aquel acerca de la naturaleza de En Sof, el Ilimitado. Fue más audaz en sus innovaciones que Naḥmánides.

4. Yosef Chiquitilla (*ca.* 1248-1325) se ocupó, en un primer momento, de la especulación lingüística en torno a los misterios, y de esta etapa inicial nos legó un texto capital, *El jardín del nogal* (*Ginnat Egoz*). Posteriormente dedicó sus desvelos a la cábala teosófica, que expone en su obra principal, *Šaʿaré Orá* (*Pórticos de la luz*) que Herrera parece conocer a través de la traducción latina de Paolo Riccio (Augsburgo, 1516). En los lugares de esta obra que tratan de la emanación se percibe el viraje de Chiquitilla hacia una teosofía que, en ciertos sentidos, es deudora de la *Guía de perplejos* de Maimónides, obra que sabemos que el cabalista estudió con dedicación (Blickstein, 1993).

5. *Maʿaréḵet ha-'Elohut* (*Ordenamiento de Dios*) es un texto de autor desconocido, escrito entre finales del siglo XIII y principios del XIV.

6. Judá Ḥayyat (*ca.* 1450-1510) escribió un comentario capital sobre el *Maʿaréḵet ha-'Elohut* que influyó grandemente en los cabalistas italianos del Renacimiento, y en el que se identifican En Sof y las sefirot.

7. Moisés b. Šem Ṭov de León (m. 1305) es uno de los autores del círculo de místicos que escribió, en la Castilla del siglo XIII, el *Zóhar* o *Libro del esplendor*. Fue considerado durante mucho tiempo como su único autor, pero solo lo es de partes de una obra ingente que, a buen seguro, se encargó, sin embargo, también acaso con otros, de compilar. Las discusiones con respecto a la verdadera autoría del *Zóhar* han ocupado a los estudiosos, en las últimas décadas, con notorio fervor, a partir del trabajo de Yehuda Liebes publicado en 1989 y expuesto por primera vez en unas jornadas dedicadas al *Zóhar*, celebradas un año antes en Jerusalén. Liebes, fundamentándose en la caótica redacción del texto, arguye que fue un grupo de cabalistas castellanos cuyos esfuer-

bai[8], R. Menaḥem Recanati[9], R. Menaḥem Azaria de Fano[10], y de otros cabalistas de loable memoria, y principalmente del eminente Ḥaḵam Rabí Moisés Cordovero[11], que está en paz recibida y platicada de la viva voz del Ḥaḵam Rabí Israel Saruq de feliz memoria, mi preceptor y maestro.

Proposición I[12]. *Afirma que hay un incausado y necesario ser primero, y que es eterno y sumamente perfecto.*

Ab eterno y antes de todas las demás cosas, es necesario que haya y, por consiguiente, es cierto que hubo, como también hay y habrá siempre, un

zos entrelazados dieron origen a la obra, y que además de Moisés de León, habían sido autores del *Zóhar* místicos tan notables como Todros Haleví Abulafia, Yosef de Hamadam, David ben Judá he-Ḥasid y Yosef Angelino. De acuerdo con Liebes, el *Zóhar* es obra de todo un grupo cuyos miembros estudiaron juntos la doctrina cabalística, basándose en una traducción fragmentaria de escritos antiguos. Cf. sobre esta hipótesis Huss (1998), Meroz (2000b y 2007).

8. Meir ben Ezequiel ibn Gabbai (1480-1540), español, se exilió en Turquía tras la definitiva expulsión de los judíos de España. Su obra comprende varias obras cabalísticas, entre ellas, la capital *'Avodat ha-Qódeš* (*Servicio de Dios*), publicada por vez primera en 1531, en la que enseña que las sefirot son la esencia de En Sof, y que la Torá es el nombre propio de Dios. Estas doctrinas influyeron en ciertos pensadores judíos del Renacimiento en Italia, como David Messer Leon (Tirosh-Rotshchild, 1982-1983).

9. Menaḥem ben Benjamin Recanati (*ca.* 1250-*ca.* 1310) fue el más importante cabalista italiano de su siglo, y quien introdujo el *Zóhar* en Italia, pero también las enseñanzas de la cábala de Girona. Algunas de sus obras fueron traducidas por Flavio Mitrídates al latín. Contrariamente a lo que ocurre en el *Ma'aréḵet* y en la obra capital de ibn Gabbai, Recanati separó por completo la esencia de la divinidad, en tanto que En Sof, de la de las sefirot, que él no consideró sino como *kelim* o instrumentos, receptáculos o vasos que reciben y acaparan el flujo (*šefá*) de luz que proviene del Infinito, el elemento dinámico que permea la creación, doctrina a la que Cordovero dedicó un capítulo de la parte 4 de *Huerta de granados* (*Pardés Rimmonim*) citado a menudo por Herrera. También propendió el italiano a enfatizar la incognoscibilidad divina, a través de una suerte de teología negativa afín a la que hallamos en *Puerta del cielo*.

10. Menaḥem Azaria da Fano (1548-12620) fue uno de los principales propagadores de la cábala de los maestros de Safed en Italia, probablemente influido, como Herrera, por la interpretación de la doctrina de Luria que conoció, como aquel, a través de Saruq.

11. Moisés ben Jacob Cordovero (1522-1570) fue el cabalista que lideró la escuela de Safed en el siglo XVI, y probablemente Luria fue su discípulo. Herrera cita a Cordovero en múltiples ocasiones, en concordancia con la preeminencia que le otorga frente a los otros cabalistas a los que se refiere en esta introducción, y que no es ajena al particular uso que aquel hizo de la especulación filosófica para el esclarecimiento de la naturaleza del Infinito y de sus emanaciones. Algunas de las paráfrasis de pasajes capitales de Cordovero que hallamos en *Puerta del cielo* abundan en la consolidación del peculiar sincretismo entre cábala y filosofía que en la obra se propugna, y del cual fue un claro prefigurador el de Safed.

12. La división formal en proposiciones de las doctrinas expuestas, en este Libro Primero, resulta inusual en la cábala, y sus precedentes cabe hallarlos en textos neoplatónicos. Así, Krabbenhoft está en lo cierto cuando postula que esta se corresponde con el afán de Herrera por presentar según el orden filosófico los misterios cabalísticos. A partir del Segundo Libro, y en los siguientes, se llamará capítulos a las divisiones, quizá por acendrar el aspecto digresivo necesario al examen de las más abstrusas disquisiciones que allí se contienen (sobre todo a partir del tercero), o también por la mayor complejidad de la argumentación. El esquema del Libro Primero sigue con fidelidad el de una obra capital para el entendimiento de la cábala de Herrera, citada por él en ocasiones, los *Elementos de teología* de Proclo. Attali, en las notas a su propia traducción al francés de la obra —realizada a partir de uno de los manuscritos de *Puerta del cielo* que se hallan en la biblioteca Ets Haim-Montezinos de la sinagoga portuguesa de Ámsterdam, y que presenta variaciones con respecto a la aquí utilizada, como tendremos ocasión de comprobar— se refiere incluso al 'rigor matemático' con que construye su razonamiento» (Cohen de Herrera, 2010: 467). Pareciéndonos exagerada la apreciación, no nos cabe duda, con todo, de que la noética de Herrera constituye, en efecto, como lo advierte también Attali, una de las originalidades de la

eterno e incausado Causador de todo, que siendo por sí y no por otro, en sí y para sí, y no en otro ni para otro, es necesario ser[13], y por su esencia acto purísimo, y libre de toda material y pasiva potencia, infinito bien, y sencillísimo Uno[14], que en sí y por sí, con ilimitada perfección y suficiencia, existe y consiste[15]; y que como tal, excediendo a las demás cosas sin tener proporción con ninguna de ellas, ni con todas juntas, las contiene en sí con suma eminencia y sencillez[16], produce, conserva, gobier-

obra, que prueba el exacerbado afán del autor por hacer de ella el epígono del sincretismo entre filosofía y cábala que se dio, desde el Renacimiento, en tierras italianas. Escribe Attali: «Esto permitirá, en efecto, el tránsito incesante entre la filosofía, como tal, y toda la tradición cabalística judaica [...] (lo) que manifiesta la intención del autor de conceder a la cábala hebraica un estatuto de pertenencia [...] a la 'ciencia divina'» (Cohen de Herrera, 2010: 467). Según Attali, los libros que van del tercero al décimo configurarían un despliegue casi necesario y lógico de las proposiciones contenidas en el primero: «Si las proposiciones forman el esqueleto y la infraestructura de esta intelección, los capítulos constituirán una 'aproximación' [...] en la cual lo metafórico, la conveniencia, la estética de la fe, los nombres divinos, la teología llamada negativa, son otras tantas vías de acceso a lo divino sin (llegar a) aprehenderlo jamás» (*ibid.*).

13. Proclo declara, en la proposición 11 de sus *Elementos de teología*, que «todo lo que existe procede de una causa primera única» (2004: 13). De otro modo —arguye— todas las cosas serían incausadas. Cf. también el *Libro de las causas*: «Toda Causa Primera influye más sobre su causado que la causa universal segunda» (proposición 1) (2001: 69), y «en consecuencia, cuando la causa universal segunda aparta su virtud de una cosa, la Causa universal Primera no retira de ella su virtud» (proposición 2) (2001: 69). Véase también la *Teología platónica* de Ficino, una obra fundamental en la configuración de algunas doctrinas capitales de *Puerta del cielo*. En el libro segundo, capítulo 4 leemos: «la potencia divina es pura y suma, y el ser considerado en absoluto, y piensa en infinitas cosas y en innumerables modos» (1965, I: 140). Las traducciones al castellano de Proclo y de Ficino, que abundarán en las notas, son nuestras.

14. Proclo: «Todo lo que es divino es primordial y sumamente simple, y por esta razón totalmente autosuficiente» (proposición 127) (2004: 112).

15. Plotino y Proclo prefiguran esta consideración de la autosuficiencia del Uno. Para el primero, el Uno es simple, no tiene necesidad alguna (*Enéadas* 5.6.4: «si el Uno debe ser simple y sin deficiencia, tampoco le hará falta pensar. Ahora bien, lo que no le haga falta, no estará presente en él. En efecto, nada en absoluto hay presente en él; luego el pensamiento no está presente en él. Además, no piensa nada porque tampoco hay nada distinto a él» [1998: 126]), es autosuficiente (*Enéadas* 6.9.6: «Es que es el Uno autosubsistente sin accesorio alguno. Por la autosuficiencia del Uno es posible concebir, asimismo, su unidad. Porque siendo el más suficiente de todos y autosuficientísimo, debe ser también indeficientísimo. En cambio, todo lo múltiple y no uno es deficiente en tanto no se haga de múltiple uno. De ahí que su esencia esté necesitada de ser una. El Uno, en cambio, no necesita de sí mismo: es él mismo» (1998: 544-545). En *Elementos de teología*, Proclo dedica las proposiciones 5 a 12 a su descripción de Dios bajo este aspecto, y repite tal atribución a lo largo de toda la obra. Según Ficino, Dios es por sí suficiente, y necesidad en sí mismo (cf. *Teología platónica*, lib. II, cap. 7: «Tal sustancia es, en efecto, Dios, sustancia simple, necesariamente subsistente en sí misma. Justamente por eso Orfeo definió a Dios como 'necesidad', cuando dijo: 'una necesidad invencible domina cada cosa'. Si Dios, así, es suma necesidad del ser, y si aquello que es sumo en cualquier clase de género es uno, tal esencia necesaria no podrá ser otra cosa que Dios» [1965, I: 160]). La noción de ser necesario se constituirá en categoría ontológica en el neoplatonismo árabe (cf. Netton, 1989).

16. En *Los nombres de Dios*, obra del Pseudo-Dionisio Areopagita, que ejerció una influencia también capital sobre la ontología de Herrera, pudo este encontrar dicha consideración. Por ejemplo: «Y la Deidad toda tiene esto común y unificado y uno, que todos los que participan de Ella la participan toda Ella en su plenitud y ninguno, a su vez, la participa parcialmente, como los radios en el centro de un círculo participan de todas las rectas que están en el círculo, y como las múltiples marcas de un sello participan del sello original, y en cada una de las marcas está toda y la misma impresión y en ninguna solo parcialmente. Pero incluso lo no participable de la Deidad, causa de todo, es superior a esto, porque los que participan de Ella no tienen contacto con Ella ni mezcla alguna común» (2007: 20). Según Plotino, el Bien es perfecto en la medida es que está por sobre toda realidad y es causa de todas las cosas, porque «si se le añade cualquier cosa —Esencia, o Inteligencia o Belleza— con esta añadidura se le priva de ser el Bien. Luego quitándole todo

na, y perfecciona fuera de sí con infinita bondad, potencia, y sabiduría, no para adquirir o aumentar algo que le falte, pues como infinitamente perfecto no le falta ni le puede faltar nada, sino para dar y comunicar a todos, por merced y gracia, alguna porción de la bondad que con inmensa exuberancia en sí es y contiene, representando en todos sus efectos, y en cada uno de ellos, aunque en unos más y en otros menos, aquella perfección, que siendo en sí inaccesible e inalcalzable a todos los producidos entendimientos, es solamente conocible y conocida, y por consiguiente, celebrada y gloriosa, por ellos y en ellos[17].

(f. 1r) Proposición II. *Continúa en declarar la infinidad y suma perfección de En Sof, la Causa Primera.*

De esta Primera Causa[18], que llaman En Sof o Infinito[19], no se puede entender ni entiende otro por sus efectos[20], sino que conteniéndolos a todos

sin predicar nada de él, sin atribuirle falsamente algo, se le deja como es en sí mismo, no testimoniando el 'es' de los atributos que no se dan en él» (*Enéadas* 5.5.13) (1998: 119). Proclo escribe, a su vez, que lo divino es simple y sumamente único, o supremamente simple y único: «La sustancia de todo Dios es una excelencia supraexistencial: no posee la bondad como un estado ni como una parte de su esencia, pues tanto los estados como las esencias tienen una categoría secundaria y remota respecto de los dioses» (2004: 104).

17. Los referentes neoplatónicos permitirán a Herrera establecer la terminología de este «salir de sí misma» de la Causa Primera al *ṭov*, o Bien. De acuerdo con Proclo (proposición 10: «Todo lo que es autosuficiente es inferior al Dios sin calificaciones» [2004: 10] y proposición 121: «Todo lo que es divino tiene una sustancia que es bondad [...] una potencia que tiene carácter de unidad, y un modo de conocimiento que es secreto e incomprehensible para todas los seres secundarios por igual» [2004: 106]), este Bien, sin embargo, no precisa nada ni desea nada. Esta equivalencia entre la categoría ontológica de la divinidad como Causa Primera y el Bien Supremo, a veces implícita en textos cabalísticos anteriores a Herrera, no es compatible con la incognoscible trascendencia postulada en *Puerta del cielo*, que hace que En Sof se halle más allá de relación alguna con los efectos, lo que le obliga a argüir que la identificación habrá de darse solo desde la perspectiva de los intelectos.

18. Únicamente en sus efectos la Causa Primera se torna inteligible, y solo a través de vías o concreciones indirectas podrá ser alcanzada —aun cuando no alcanzada, pues la razón humana es solo capaz de acceder a ciertas verdades inmutables relativas a su manifestación—. Cf. Proclo, *Elementos de teología*: «Todo lo que es divino es por sí mismo inefable e incognoscible por cualquier ser secundario a causa de su unidad supraexistencial, pero puede ser aprehendido y conocido a partir de los existentes que participan de él: por eso solamente el Primer Principio es completamente incognoscible, por no ser participado» (2004: 108).

19. En Sof, término cuya acepción, en estricta literalidad, es «sin fin» o «ilimitado», y que aparece por vez primera en Isaac el Ciego, de quien lo recogen y sobre el que especulan autores del círculo de Gerona, y también los cabalistas castellanos que escribieron el *Zóhar*. Isaac ben Abraham ben David o Isaac el Ciego (conocido como rabí Isaac Sagí Nehor, que significa «rico en luz» eufemismo de su antónimo «ciego»), hijo de Rabí Abraham ben David, vivió en o cerca de Narbona, y sus obras están escritas en modo elíptico para ocultar a la mayoría lo que esta no debe conocer. Propugnó la contemplación de las esencias de las sefirot a partir del desciframiento del nombre divino o Tetragrámaton inefable, para alcanzar la comunión o *devequt* con la divinidad. Su *Comentario al Sefer Yeṣirá* se erige sobre la sistematización de las sefirot, consideradas niveles en los que se expone la vida interior y recóndita de Dios. Es el pensamiento el que procura las diversas apariciones o concreciones de lo divino por las cuales el mundo es creado. Esta concepción aparecerá también en el *Zóhar* (en los *Tiqquné ha-Zóhar*), en Azriel de Gerona, en el intento de sistematización de la ontología cifrada en este último que constituye el *Ma'aréḵet ha-'Elohut* (*Ordenamiento de la Divinidad*), en el *'Avodat ha-Qódeš* (*Servicio de Dios*) de rabí Meir ibn Gabbai, que se publicó en Venecia bajo el título de *Mar'ot 'Elohim* en 1567, y también en el *Pardés Rimmonim* (*Huerta de granados*, 1549), donde Cordovero lo identifica con la Causa Primera (cf. Valabregue-Perry, 2012).

20. Esto es, nada sino la inefabilidad de ella misma se puede conocer por sus efectos.

con suma simplicidad y eminencia, los excede a todos en todo, de manera que es del todo ilimitada e infinita, como aquella que no es contenida en ningún género, contraída por ninguna diferencia, ni determinada a ninguna especie o limitada naturaleza de las cosas, ni tampoco a todas juntas, no solamente a las que fueron, son, y serán, mas también a todas las que fuera de ella pueden ser, y no implica contradicción que sean.

De manera que es aquel puro y absoluto ser por esencia, que no es limitado ni limitable a ninguna determinada naturaleza, ni a todas juntas. Es aquella infinita duración y permanencia, que sin principio, medio, ni fin, incluye y excede a todo principio, medio, y fin, que única, inmóvil, y eternamente en sí contiene, y fuera de sí causa. Es aquella inmensidad que a todos los que participan de ser, y lo pueden participar, asiste y está presente, obrando en los unos, y estando pronta y dispuesta para obrar, cuando quisiera, en los otros, todo lo que son y es posible que sean. Y en resolución, es aquella perfección que no solamente excede, contiene, causa, y puede causar todas las demás perfecciones que fuera de ella son y pueden ser, más en sí es tal y tanta, que si en infinito fuéramos añadiendo mayores y más excelentes perfecciones a las producidas, y con el entendimiento fuéramos subiendo de más a más, y más perfecto objeto y concepto intelectual o inteligible, nunca llegaremos, ni llegarán todos los efectos y alcanzados conocimientos, a perfección existente o conocida, que no digo se iguale o pareje, más aún se proporcione o asemeje a la infinita e incausada perfección primera, porque por más que lo finito se multiplique y aumente, siempre queda finito y, por consiguiente, en infinito distante del que es infinito, y a todos improporcionado.

Con que se entiende por qué llaman los sapientes cabalistas a la Causa Primera En Sof o Infinito, y por qué no se trata de ella si no es por negación, causalidad, analogía, o comparación y exceso.

Proposición III. *Ilustra y confirma lo que ha dicho, con la analogía o comparación de la unidad a los números.*

Como la unidad antecede a todos los números, es pura y sencilla en sí, única y sin compañía fuera de sí, contiene en sí todos los números, de (f. 2r) modo que ninguno de ellos es ni puede ser sin ella, donde ella sin todos ellos es y consiste, causa a todos, dándoles el ser, conservación y perfección de que son capaces, está en todos[21] no solamente en el todo, mas

21. Un sentido de presencia por el cual el Primer Principio está en todas las cosas más que ellas en sí mismas, y que Herrera llamará asistencia divina en el Libro Quinto. Tiene su prefiguración en la Escritura, por ejemplo, en Jer 23,24: «¿Se ocultará alguno, dice Yahvé, en escondrijos que yo no lo vea? ¿No lleno yo, dice Yahvé, el cielo y la tierra?» (Modificamos la traducción de la Biblia Reina-Valera, cambiando Yehová por Yahvé, dada la conciliación de este último nombre con el Tetragrámaton). Y que hallamos también en Filón. En *Alegoría de las leyes* III.11.4, por ejemplo, leemos: «Dios todo lo llena y penetra a través de todas las cosas y nada ha dejado vacío ni privado de su presencia, ¿qué lugar podría uno ocupar en el que Dios no esté? Se confirma en otros lugares: 'Dios está arriba en el cielo y abajo en la tierra y no hay nada fuera de él' (Dt 4,39) y además 'Yo anduve desde antes que tú' (Ex 17,6). Dios existe antes de toda criatura y se encuentra en todas partes, de modo que nadie puede ocultársele» (2009a: 246). En *Teología platónica*, lib. II, cap. 6, Ficino escribe: «Como un cuerpo toca (*tangit*) aquello en lo

en cada una de las partes. Así y mucho más, En Sof, la Causa incausada y primera, precede y antecede a todas las demás cosas, no solamente en duración interminable, mas en grado y excelencia incomparable, sin haber quien la exceda o anticipe, de arriba o de antes la iguale, o pareje de lado, y la asemeje o proporcione de abajo.

Es sencillísima y libre de toda composición, variedad, y número, unísima, sumamente singular y solitaria, sin que haya en ella ni fuera de ella, como ya dijimos, quien se le iguale, acompañe, asemeje, o en algún real modo le sea proporcionado; contiene en sí todas las cosas, mas con infinita eminencia y purísima unidad y sencillez. Las causa fuera de sí, dándoles el ser como eficiente, la conservación y gobierno como ejemplar y medio, la operación, el bien ser, perfección y bienaventuranza.

Como fin está en todas más íntimamente que ellas en sí mismas, toda en todas y toda en cada una y en cada parte de cada una, sin por esto dejar de estar en sí fuera de todas, y en infinito sobre todas[22], en su inmensa sublimidad recogida y oculta; sin ella, ninguno es ni puede ser, y por ella fueron, son, y serán, todos los que fueron y son, no repugna que sean, y en algún tiempo vendrán a ser y serán, y ella, sin todos los demás, fue, es, y será (aunque sin distinción de pasado y futuro, variación, movimiento, sucesión y tiempo), todo lo que fue, es, y será, y lo mismo que fue, es, y será, sin que lo pasado le quite o prive, ni lo futuro le añada y aumente, y sin que el ser y no ser de todos los demás, así existentes como posibles, la haga más o menos perfecta, la aumente o mengüe, o en algún modo altere o varíe su infinita perfección y absoluta suficiencia, que única e inmóvilmente permanece en eterno, y es la misma[23].

que se encuentra a través de las dimensiones de la cantidad, así la sustancia incorpórea lo hace por la virtud» (1965: 144).

22. Primera exposición de la aportación capital de Herrera a la cábala: su intento de conjunción entre la trascendencia de la incognoscible infinitud divina y la inmanencia de su causalidad, que requiere, a la postre, la bifurcación entre un Dios que se halla sin esencia en su condición de ilimitada indeterminación previa, y el que se constituye como esencia a partir de Aquel indeterminado primero. Herrera fue, en efecto, el primer cabalista que articuló, a través de una interpretación no literal del *ṣimṣum*, la no contingencia divina, de modo que esta no solo significa que Él no depende de ningún ser, sino que no se halla limitado por condición alguna. Cuanto mayor es la completitud de la causa, tanto más trasciende a sus efectos, y, a la vez, se extiende a ellos. Así, el Infinito es, por un lado, trascendencia sin límites, hallándose más allá de sus efectos, y, por el otro, los penetra hasta el punto de que se difunde en el seno de todas las realidades concebibles, hasta lo más íntimo de ellas.

23. Se trata del principio del conferimiento no disminuido, según el cual una causa puede estar enteramente presente en todos sus efectos, sin división ni disminución, algo que Herrera itera al discurrir sobre la actividad causativa de En Sof. En Filón se halla ya este principio (cf. Wolfson, 1947), al igual que en la proposición 26 de los *Elementos de teología* de Proclo: «Toda causa productiva produce el siguiente y todos los subsecuentes principios permaneciendo a la vez estable». Y prosigue: «Pues si esta imita al Uno, y el Uno trae a sus consecuentes a la existencia sin movimiento, entonces toda causa productiva posee una idéntica ley de producción. Ahora bien, el Uno crea sin movimiento. Pues si creara a través del movimiento, o bien el movimiento está en él, y siendo movido cambiará su ser uno y, por lo tanto, perderá su unidad; o si el movimiento es subsecuente a él, este movimiento derivará del Uno, y entonces o bien tendremos un regreso al infinito, o bien el Uno produce sin movimiento». Y como corolario: «Se sigue que los principios productivos permanecen no disminuidos por la producción [...] de existencias secundarias; pues lo que es en algún modo disminuido no puede permanecer como es» (2004: 30). Para Cordovero, «no tiene necesidad de nada otro, pero todos tienen necesidad de él; él es fuente de todo y todos obtienen el agua de él. Él es causa de sí mismo y ninguna causa lo precede» (*Huerta de granados*,

Proposición IV. *Es propio de En Sof, la Causa Primera, como infinitamente liberal y buena, comunicando difundir y hacer bien a todos.*

Siendo propio del bien hacer bien y comunicarse, es conforme a razón y cierto que En Sof, el incausado Causador primero, como suma e infinita bondad y suficiencia, se ha sumamente comunicado, haciendo por pura merced y gracia bien a muchos y mucho, propagando y difundiendo de sí, como infinitamente liberal y magnífico, muchos y muy perfectos grados, órdenes, y especies de efectos, en quien sumamente resplandece y es glorioso, siendo verdad que por ellos conocemos las causas, concluyendo que cuanto más y más perfectos son ellos, tanto más perfecta y poderosa es la Causa que los produjo, como lo es la primera que comunicando aquel ser, poder, y obra, que en modo eminentísimo y sencillo *ab eterno* (f. 2v) en sí tenía, es principio, medio y fin de todas las cosas.

Bien entendido que ninguno puede dar, ni da a otro, lo que no incluye en sí formal o virtualmente[24], con que es cierto que el que a todos todo da, es sobre todos y todo y, por consiguiente, es suma perfección y excelencia.

Proposición V. *Que la oculta Causa Primera se manifiesta por sus efectos, y que no se consiguiendo por los primeros, que quedaron encubiertos como su fuente, produjo otros que, siendo entendidos, la dieron a entender y manifestaron.*

Queriéndose manifestar la infinita Causa Primera, fue necesario que produjese efectos, a los cuales manifestando se descubriese; y porque estos,

parte VI, cap. 8). Nótese que según Cordovero, la Primera Causa es causa de sí, por la razón de que no puede haber causa alguna anterior a ella, y no concibe que sea incausada. Herrera, en cambio, considera implausible lógicamente que algo pueda causarse a sí mismo. En Sof, con todo, se halla más allá del discurso en *Puerta del cielo*, precisamente por el intento de su autor de evitar la paradoja, que le llevará a considerar metafórica incluso la procesión. Así, los métodos de aproximación a él no serán sino tentativos, y exigirán la negación.

24. El principio según el cual nadie puede ceder lo que no posee se halla elaborado en un autor que Herrera citará más adelante, Francesco Patrizi (1529-1597), en su obra *Nova de Universis Philosophia*, publicada en Ferrara en 1591 (cf. Leinkauf, 1990; sobre la obra referida: Puliafito Bleuel, 1988 y 1993). Algo conocemos sobre la vida de Patrizi a través de indicaciones y episodios narrados en sus propios textos, en particular de una carta que dirigió el 12 de enero de 1587 a Baccio Valori. Frane Petriæ realizó una reedición moderna de su obra capital, *Nova Sveopca Filozofija* (Zagreb, 1979), acompañada de su traducción al croata. Los tres modos de ser —el causal, el formal y el participativo— se exponen en su precisa diferenciación en otra obra citada a menudo por Herrera, el *Comentario a una canción de amor de Girolamo Benivieni* de Pico della Mirandola. Allí se lee: «Ponen los platónicos como dogma principal que toda cosa creada tiene tres modos de ser, los cuales, aunque algunos los llamen de varias maneras distintas, todos concurren en un mismo sentido, y podemos hoy llamarlos así: ser causal, ser formal, ser participado. La cual distinción no conviene que expresemos con más palabras de lo debido, sino que se hará mucho más manifiesta con ejemplos: En el sol, según los filósofos, no hay calor, sino que el calor es una cualidad elemental y no de naturaleza celeste; sin embargo, el sol es causa y fuente de todo calor. El fuego es caliente, y lo es por su naturaleza y por su forma propia. Un leño no es por sí caliente, pero puede calentarse si se pone al fuego, compartiendo con este dicha cualidad. Por tanto, esta cosa llamada calor es en el sol un ser causal, en el fuego un ser formal, y en el leño u otra materia similar, un ser participado» (2006: 57). En Proclo: «Todo lo que subsiste en cualquier modo tiene su ser o bien en su causa, como potencia originadora, o como un predicado sustancial, o por participación, a la manera de una imagen» (2004: 62).

como limitados y finitos, no podían alcanzar inmediata y perfectamente su ilimitada perfección y grandeza (así por la improporción que hay entre ellos y ella, como porque ella excede a todos los producidos entendimientos, mucho más de lo que exceden los más excelentes e incorpóreos inteligibles a los más bajos y corporales sentidos), determinó manifestarse por medios o representaciones, y semejanzas luminosas, incorpóreas, y divinas, que procedidas de ella, y debajo de ella, demostrasen (aunque no sin su virtud y concurso) alguna porción, aparte de su infinidad, ya que toda, por sí y en sí, es totalmente inalcanzable, y próxima e inmediatamente produjo una perfectísima luz y efecto, en quien resplandecen, en excelente manera, las perfecciones de su ilimitada fuente.

Sino que por la gran unión que con ella tiene, y por la perfección que de ella participa, con que en sí consistiendo, a todos los demás excede, quedó oculto y no entendido, por lo cual produjo, por este, otro efecto, que fuese demostración de él y de su origen, que también por las mismas razones quedó encubierto. Y así sucesivamente produjo el tercero y los demás, hasta que, llegando al décimo y postrero, se puede ya alcanzar y alcanza, como en lucidísimo espejo[25] y perfectísima especie, o representante forma, lo que es posible que entendiendo alcancen las puras inteligencias, los angélicos espíritus, y las ánimas racionales y, en efecto, todos los incorpóreos y creados entendimientos, de la suma perfección de la Causa Primera, consiguiendo por este divino conocimiento su última felicidad y bienaventuranza.

Y esta es una de las causas de la multiplicación de los grados que se interponen entre la Causa Primera y las intelectuales criaturas, y de su encadenada procesión y admirable y bien dispuesto orden, con que las circundan y penetran a todas[26].

25. La metáfora del espejo para ilustrar la doctrina de la participación aparece también en *Enéadas* 3.6: «el espejo mismo es perceptible a la vista porque él mismo es una forma; pero allá, como el espejo no es ninguna forma, él mismo no es perceptible a la vista; porque si lo fuera, él mismo debiera ser visto antes por sí mismo. Pero, en realidad, le pasa como al aire, el cual es invisible aun cuando está iluminado, porque tampoco se lo veía cuando no estaba iluminado. Por eso, pues, no nos fiamos, o nos fiamos menos, de que las imágenes reflejadas en los espejos sean reales, porque se ve el espejo en que están y él mismo es permanente, mientras que aquellas desaparecen. En la materia, en cambio, a ella misma no se la ve ni conteniendo imágenes ni sin ellas. Pero si fuera posible que las imágenes de que se llenan los espejos fuesen permanentes y que no se viesen los espejos mismos, no desconfiaríamos de que las imágenes reflejadas en ellos fueran reales. Si, pues, en los espejos hay algo real, concedamos que también en la materia sean reales las cosas sensibles» (1985: 178). La metáfora se halla también en textos cabalísticos, como el *Libro de los espejos* de David ben Yehudá he-Ḥasid (cf. Matt, 1980). La recurrencia de la metáfora en la cábala la prefiguran ciertos versículos bíblicos. Leemos en *Pórticos de luz* (*Šaʻaré Orá*) de Chiquitilla, pórtico quinto, 5.69: «Así, Moisés, nuestro maestro, vio el espejo que ilumina, porque fue introducido delante de la *hé* última (Malḵut), alcanzando de este modo la línea media. Esto significa 'por visión', y no 'por enigmas'. En cambio, los demás profetas no recibieron la profecía sino mediante el triunfo (Néṣaḥ) y la majestad (Hod). La *hé* última del nombre (Malḵut) es la que les sirve de equilibrio y la que guarda la puerta para que no entren y vean. Por eso, todas sus profecías están llenas de imágenes. A este misterio se refiere el verso: 'Por boca de los profetas he enseñado en imágenes' (Os 12,11). En Nm 12,8 leemos: 'Cara a cara hablo con él, y de vista, no por figuras; y él contempla el semblante de Yahvé'» (2009: 391).

26. Estos órdenes que median entre En Sof y los mundos creados son las sefirot emanadas, o luces divinas.

Proposición VI. *Para llegar al inferior, imperfecto y corporal mundo, fueron necesarios muchos grados, que interpuestos entre él y la infinita Causa Primera, la van sucesivamente acomodando y proporcionando a su humildad y flaqueza.*

Añádese a lo dicho que, para que de la purísima e ilimitada Unidad divina (f. 3r) procediese tanta multitud y variedad como en sí contienen los tres creados mundos, es, a saber, el inteligible, el animístico y el corpóreo, con tanta y tan gran imperfección, limitación, mudanza, alteración, generación y corrupción, como por sus propias producidas naturalezas, y comparadas a su infinito principio en sí incluyen, fue conveniente, por no decir necesario, que descendiendo viniese la divina operación y eficacia, por muchos y ordenados escalones y grados, con que de unidad a multitud, de estabilidad a mudanza, de espíritu a cuerpo, de no engendrable e incorruptible al que lo es, y en resolución, de muy perfecto a imperfectísimo, como lo es, y al inferior y sublunar mundo decayesen y degenerasen tanto los efectos, que llegasen a la imperfección que vemos, no recibiendo todos inmediatamente del perfectísimo primero, ni del segundo, tercero, o cuarto y los demás, aún muy perfectos, sino de los inferiores y postreros, y a su imperfección, y proporcionados a aquel ser que en sí participan y tienen.

Bien entendido, como se manifestará adelante, que hay no solamente divinas sefirot o lumbres en su propio, sublime y emanado mundo, mas también por derivación y dependencia de ellas y de la Primera Causa, que lo es de todas las cosas, otras, como sus rayos, extensiones, y ramas, que infundidas en los mundos de la Silla de la gloria o inteligible, de la Yeṣirá y angélico, y de la ʻAśiyá y corpóreo, los producen en virtud de la Causa Primera, de cuya luz, como ya dijimos, son próximos receptáculos y eficaces instrumentos, gobiernan y perfeccionan con alguna proporción y conveniencia[27].

Proposición VII. *Por los mismos medios que descendieron, pueden y deben subir los inferiores efectos a la infinita Causa Primera.*

De la proposición precedente se entiende cómo por la escalera de las encadenadas luces, que procedidas de En Sof, la Causa Primera, son la divinidad extendida y comunicada a las criaturas, desde la superior hasta la más baja, desciende no solamente la soberana eficacia, para la producción y el gobierno de todas las cosas, mas también pueden y deben subir los hombres (por no tratar ahora de los ángeles y separados entendimientos, que no hacen a nuestro propósito) mediante la observancia e inte-

27. La división en los cuatro mundos que expone e itera Herrera se hallaba ya en el *Tiqquné ha-Zóhar*, pero son los cabalistas de Safed quienes la configuraron en términos que anticipan la descripción de los mismos en *Puerta del cielo*. Sin embargo, en su caracterización, Herrera no duda en utilizar precisiones provenientes del aristotelismo, la filosofía neoplatónica, e incluso la escolástica y la neoescolástica, además de recurrir al pensamiento judío medieval, algo en lo que —como decíamos— le precedieron algunos cabalistas de Safed, como R. Yosef Caro y, sobre todo, R. Moisés Cordovero.

ligencia de la Ley divina[28], que como expresa imagen de lo supremo, es perfecto medio y disposición de lo bajo para que se junten y copulen con las soberanas luces, en que su felicidad consiste.

Y esto consiguen subiendo de la luz inferior a la más alta, y de esta a otra, y a otra aún más sublime, hasta que lleguen a la suma perfección y última felicidad posible[29], que consiste en entender en ellas y por ellas al infinito Causador primero, y sus operaciones y efectos, señoreando también por ellas en todos los mundos en que pueden obrar y obran milagros y prodigios, alcanzando también, como ya señalamos[30], los futuros contingentes (f. 3v), hinchiéndose de espíritu de santidad y profecía, y contemplando continua y claramente los divinos secretos y encubiertos misterios, de quien depende la cábala o divina recepción, de que tratamos.

Proposición VIII. *Excediendo la infinita Causa Primera a todos los inteligibles y entendimientos, se representa y en algún modo entiende por las sefirot que de ella proceden.*

Es necesario que intervenga alguna proporción y conveniencia entre la potencia cognoscitiva y su cognoscible objeto, para que lo conozca[31]. Pero entre la Causa Primera que es infinita, y todos los producidos y producibles entendimientos, que son limitados y de ella en infinito distantes, no hay ni puede haber conmesuración o proporción alguna, para que en alguna manera la alcancen y entiendan. Con que es cierto que queda en sí y por sí del todo oculta, y de ninguno conocida o cognoscible, en es-

28. Faierstein (1982) da cuenta en este artículo de cómo se introdujo en la cábala italiana la consideración de los *ta'amé ha-miṣvot*, a los que los escritos rabínicos no dedican una atención destacable, y que la observación de los mizvot se integra en el esquema mítico cabalístico a través del concepto de *ṣórek̲ gavóah* (necesidad divina), mediado a través de los motivos de Adam Qadmón y la unificación (*yiḥud*).

29. En el *Simposio* Diótima explica a Sócrates que las diferentes etapas en la contemplación de la belleza no tienen otra finalidad que alcanzar, al fin, la verdad del amor tal como este reside en lo divino (Platón, 1988a: 261-265).

30. La referencia, como Krabbenhoft postula, podría ser a la consideración de la profecía que Herrera había analizado en *Casa de la divinidad*. Leemos: «Es la misma la continua operación de unos en otros, la comunicación de los superiores a los inferiores, y la reverberación de estos en aquellos, casi luz que desciende participando y luz que se reflecte y vuelve, convirtiendo la división de nuestra razón, que casi siempre tiene, con que, casi parte, se separa de su todo, y la conversión y percepción que en algunas ánimas alcanzan, con que unidas a las superiores causas, advierten sus influencias, y entienden muchos divinos misterios, anteviendo también varios futuros sucesos. Es verdad que por estos casi naturales medios no se alcanzan todos, ni los muy remotos, y que dependen de la varia contingencia de las efectivas causas sublunares, o de la libre e indeterminada voluntad humana, y muchos inteligibles divinos que exceden su natural capacidad y racional conocimiento; así, después de enfortalecido por alguno de los diez órdenes ya dichos, con que es necesario el particular concurso e iluminación de la Causa Primera, que lo quiere a quien, cuando, y como quiere, manifiesta, y descubre, estampando en soberanos espejos, y por ellos en el entendimiento, razón, imaginación, y sentido humano, lo que en ellos y por ellos quiere que parezca y se alcance [...] De manera que puede [...] juntarse la razón humana a alguno de los tres sublimes órdenes, y por no concurrir la voluntad divina, no alcanza en él, o por él, muchos misterios y futuros contingentes que en ellos resplandecen» (1731: 133-134).

31. Congruencia entre intelecto e inteligible que se considera condición ineludible tanto en la epistemología platónica como en la aristotélica, y de esta última tomarán el principio los escolásticos. Sin embargo, esta conformidad la elude la incognoscible Causa Primera, ajena a cualquier definición y posibilidad de ser aprehendida por parte de cualquier efecto, aun el más elevado.

pecial que conociéndola, o le atribuyen una perfección, que como sola y falta de las demás, aunque excelente en su género o grado, queda siendo imperfecta y, por consiguiente, indigna de la absoluta y universal perfección divina, o le aplican todas las perfecciones que se hallan en los producidos, que también no le convienen, así porque cada una de ellas es finita, todas limitadas, y lo que de ellas consta determinado, como porque constituyen una multitud y composición de varias cosas, dependientes y producidas, que es del todo ajeno y repugnante a la Unidad incausada, y pura simplicidad divina[32].

Añádese a lo dicho, que siendo la Causa Primera totalmente incorpórea, inmóvil, y una, es imposible que se alcance por lo que, privado de estas perfecciones, le viene a ser opuesto, como por la imaginación, que solamente conoce los corporales objetos, o por la movible razón, que dividiendo, componiendo, definiendo, y uno de otro infiriendo, con sucesión discurre, y propia y naturalmente alcanza las movibles naturalezas que le son proporcionadas, ni menos se alcanza por el entendimiento, porque este, como numeroso y limitado, solamente lo que es terminado y vacío comprehende. Con que es cierto que del todo es oculta y sin nombre, la sencillísima e inmutable inmensidad divina[33], porque supuesto que el conocimiento es imagen y representación de la cosa conocida, y el nombre o verbo, señal y manifestación de lo que se conoce, es infalible que no hay ni puede haber nombre o dicho, de lo que es del todo oculto y no conocido.

Mas para que haya lo uno y lo otro, se quiso manifestar la oculta e innombrable Verdad Primera, como ya se dijo, por limitados y varios medios, que determinándola, y en varias maneras explicándola, la fuesen por largos, sucesivos, y ordenados grados proporcionando a la capacidad de los producidos entendimientos[34], como excedente luz que por muchas y varias vidrieras, cortinas y antiparas, se templa, distingue, y acomoda a la visión humana, que de ella por sí e inmediatamente (f. 4r) es incapaz y remota, o como transparente y puro licor, que por muchos vasos se muestra distinto en las varias cantidades, figuras y colores de sus *kelim*[35] o receptáculos, o como ánima, que aunque incorpórea e invisible,

32. Leemos en Pico: «De estas tres naturalezas, Dios, la naturaleza angélica y la naturaleza racional, la primera, Dios, no puede multiplicarse, sino ser un solo Dios, principio y causa de cualquier otra divinidad» (2006: 61). Y en *Casa de la divinidad*: «Antes que crease la Causa de las Causas alguna semejanza o determinada naturaleza en el mundo, y formase alguna forma, era ella sola y única, sin forma, figura, o sensible o inteligible naturaleza; de manera que no podía haber de ella ningún concepto o pronunciación, no de *yod*, *he*, *vau*, *he*, no de su nombre santo y alabado, ni de otro cualquiera, ni letra, señal, o punto del universo» (1731: 1). Ficino argumenta, en *Teología platónica*, lib. II, cap. 7: «Si, de hecho, fuese compuesta, no sería por sí misma, sino merced a un concurso de partes, y gracias al elemento copulador de las partes componentes. Además, restaría expuesta a una posible disolución en el mismo modo en que estuvo sujeta a la composición» (1965, I: 160).

33. No hay nombre para la inmensidad divina en el judaísmo, como se destaca en el inicio de *Casa de la divinidad*.

34. Es primordial en la cábala la doctrina según la cual el intelecto conoce solo lo que es en sí de acuerdo con las limitaciones de su actividad y de su naturaleza.

35. En *Huerta de granados*, parte VI, cap. 6, leemos: «La Emanación, que son las diez sefirot, son vasos en relación al alma más alta que se disemina en ellos, pero esta alma más alta, y

se manifiesta a los corporales sentidos, en los varios miembros del visible cuerpo que vivifica, y en las diversas operaciones y efectos que por ellos explica y hace[36].

Proposición IX. *Con varias circunscripciones se da alguna noticia de la naturaleza, virtud y acción de las sefirot emanadas.*

Los medios que dijimos, que representan a la Causa Primera, que en sí, como infinita, es del todo oculta, son las sefirot o divinas numeraciones, que de ella próximamente emanaron, y que con su virtud y actual concurso produjeron, y continuamente gobiernan todas las cosas[37].

Que se pueden circunscribir, pues que el definirlas es imposible, diciendo que son propagaciones de la sencillísima unidad divina, comunicaciones de su infinita bondad, representaciones de su suma verdad, y participaciones de su ser, que lo es por su misma esencia[38], imágenes y traslados de su inteligencia, demostraciones de su voluntad, vasos[39] y receptáculos de su potencia, instrumentos de su acción, rayos con que todo ilustra y mira[40],

los vasos, están aún perfectamente unidos. La Emanación es el alma más alta de la Creación; la Creación es el cuerpo de la Emanación, y como un vestido que cubre el cuerpo; del mismo modo la Formación es el vestido de la Creación» (2007: 178).

36. Herrera pudo encontrar en Ficino un precedente para la profusión de los modos en el descendimiento. Cf. *Teología platónica*, lib. II, cap. 7: «Si Dios es infinita simplicidad y si esta sola es la única existente en la naturaleza por el hecho de que es la suma, todo aquello que está fuera de Dios debe ser necesariamente múltiple y compuesto. Pero toda posible multiplicidad deriva de la unidad, y toda composición posible de la pura simplicidad. Si, pues, Dios es suma verdad y si nada puede ser sin la verdad [...] toda cosa extrae de Dios su origen» (1965, I: 159).

37. Esta recurrencia a los intermediarios la vindican por igual, de acuerdo con Herrera, la filosofía y la cábala. En la *Teología platónica* de Ficino se halla esta consideración. Ficino, a su vez, la hace descansar en Proclo, quien en las proposiciones 113 a 165 de sus *Elementos de teología* desarrolla el concepto de las hénades, que prefiguran, de algún modo, a las sefirot. Leemos: «Toda hénade divina es participada sin mediación por algún existente real uno, y todo lo que está divinizado está vinculado por una tensión ascendente a una hénade divina: así, los géneros de existentes participantes son idénticos en número a las hénades participadas [...] Toda hénade es cooperante con el Uno en la producción del existente real que participa de ella [...] La serie de los principios que participan de las hénades divinas se extiende desde el Ser a la naturaleza corpórea, porque el Ser es el primer participante, y el cuerpo, puesto que hay cuerpos divinos, el último» (2004: 120, 122). Cf. además las proposiciones 21, 97, 100. Proclo considera a las hénades una suerte de divinidades que tienen su origen en la operatividad de la unidad divina. Esta se diferencia en la pluralidad, permaneciendo, a la vez, idéntica a sí misma. Cf. sobre las hénades en Proclo y el neoplatonismo, Butler 2001, 2008a, 2008b.

38. En *Teología platónica*, lib. IV, cap. 1, leemos que los cuerpos celestes son ánimas. Las esferas del mundo están dotadas de vida. Ficino afirma verse abocado a admitir la existencia de una primera esfera que es movida, y esta mueve «gracias a un principio a ella intrínseco» (1965, I: 262). Y más adelante: «¿Qué cosa es este principio móvil por sí mismo, que directamente determina la revolución del cielo? No otra cosa que el alma» (1965, I: 268).

39. La metáfora de los vasos o receptáculos es una de las mayores innovaciones de Luria. Aunque en cierto modo prefigurada por Cordovero, la doctrina acerca de su rotura es lo que los convierte en metáfora de la imposibilidad de que la luz originaria se concrete entitativamente.

40. Ya en Filón de Alejandría se encontraba la noción de que las ideas emanan de la divinidad en forma de rayos. Leemos en *Sobre la inmutabilidad de Dios* (*Quod Deus sit immutabilis*): «Sabes bien que no es posible contemplar la llama pura del sol porque se anulará la mirada, debilitada por los resplandores de sus rayos antes que pueda aproximarse y percibirlos, y eso que el sol no es sino una de las obras de Dios» (2010: 290). Esta consideración se propaga a través del neoplatonismo. Dios es luz primera en Plotino: «Hay que asemejar el Primero a la luz, el segundo al sol, y el tercero al astro lunar, que toma su luz del sol» (*Enéadas* 5.6.4) (1998: 126), y

ideas, razones, y simientes con que todo produce[41], ánimas con que a todo da ser, vida y entendimiento[42], orden de los tiempos con que todo distingue, mide y cuenta, incorporales lugares que todo contienen, supremas unidades a las cuales se reducen todas las unidades, multitudes, o números, y por ellas, finalmente, a la purísima unidad de todas las unidades, que es la infinita y primera[43].

Y en conclusión, son aquellas formales perfecciones, que dependiendo de la única, eminente, causal, e ilimitada, son causa de todas las participadas y contraídas perfecciones, que resplandecen en los entendimientos apartados de la materia, en las intelectuales ánimas y en los cuerpos, así celestes como elementales y elementados.

Proposición X. *Que aunque En Sof, la Causa Primera, produce, gobierna, y perfecciona todo por medio de sus sefirot o mesuras, y aunque representándose por ellas, convierte y levanta a sí todas las cosas por medio de ellas, nuestra intención, culto, o servicio, último fin y blanco debe ser a él y no a ellas, a él solo, digo, mas por ellas.*

De lo que acabamos de decir se entiende cómo, aunque En Sof, la Causa Primera, excede en infinito a todos los nombres, como también a todos los conocimientos, así intelectuales como racionales, imaginables, y sensibles[44], con todo, se le pueden y deben atribuir los nombres de las sefi-

el Pseudo-Dionisio observa que la belleza es inherente a Dios, quien participa la luz que está en él: «Todo don excelente y todo don perfecto viene de lo alto, del Padre de las luces (Sant 1,17). Más aún, toda manifestación luminosa que recibimos y procede de la bondad del Padre, nos atrae a su vez hacia lo alto como un poder unificante y nos hace volver hasta la unidad y simplicidad divinizante del Padre que nos congrega» (*La jerarquía celeste*, 1) (2007: 103). Ficino escribe en su *Comentario al Banquete* de Platón: «Ya, entonces, podemos entender claramente por qué los antiguos teólogos ponen la bondad en el centro y la belleza en el círculo. Ya que la bondad de todas las cosas es Dios mismo, por quien todos son buenos; y la belleza es el rayo de Dios, infuso en aquellos cuatro círculos que en cierto modo giran en torno a Dios» (2008: 29).

41. Leemos en *Casa de la divinidad*: «Y es de saber que en las sefirot de cada uno de los tres mundos resplandecen como en espejos las ideas y representadoras y causadoras formas de todas las cosas, que se pueden llamar ejemplares, simientes, conceptos, fuerzas, razones, incorpóreas realidades, reglas, y operativas potencias de todas las cosas» (1731: 133).

42. Ficino consideró que si la mente divina contiene las ideas en sí misma, y creó asimismo el alma a partir de su esencia, las almas contendrán asimismo las ideas (*Teología platónica*, lib. IV, cap. 2).

43. Primer pasaje en el que Herrera se refiere a las sefirot como si fueran análogas a las hénades proclianas. Proclo escribió: «Todas las capacidades de los dioses, naciendo de arriba y procediendo a través de los intermediarios apropiados, descienden hasta los últimos existentes y hasta las regiones terrestres [...] Todo lo que en los dioses es generativo procede en virtud de la infinitud de la potencia divina, multiplicándose a sí mismo, y penetrando todas las cosas, y manifestando de manera especial el carácter de perpetuidad indefectible en los órdenes procesivos de los principios secundarios» (*ibid.*: 124, 134). La naturaleza divina de las hénades es consonante con la doctrina de las divinas sefirot.

44. Esto es así porque la Causa Primera existe con anterioridad a todas las sustancias y principios materiales e incorpóreos, incluyendo las almas y las inteligencias. Plotino consideró al Uno carente de forma. A la lista de palabras como «indefinible», «inefable», y otras, el Pseudo-Dionisio añade el catálogo de dobles negaciones que confecciona en su tratado *De mística teología* IV, donde se arguye: «la Causa de todo [...] no es cuerpo ni figura, ni tiene forma alguna, ni cualidad, ni cantidad, ni volumen. No está en ningún lugar, no se la puede ver ni tocar. No siente ni puede ser percibida por los sentidos. No sufre desorden ni perturbación debido a las pasiones terrenales, ni le falta fuerza para poder superar accidentes sensibles. Ni está necesitada de luz. No es ni

rot soberanas, que, como de él próximamente emanadas, lo representan y (f. 4v) manifiestan, en el modo que él se quiso representar y manifestar en ellas y por ellas, y sus efectos y criaturas son capaces de conocerlo.

Y es de advertir, con suma atención y diligencia, que nuestro último fin, y casi escopo[45] y blanco, a quien tienden las saetas[46] o tiros de todas nuestras acciones, afectos, y pensamientos y, en efecto, toda nuestra intención, religión, culto, oración, y servicio, se debe poner, enderezar, y encaminar a En Sof, el incausado Causador de todas las cosas: a él, a él y no a sus sefirot, numeraciones, o medidas[47], si no es en cuanto él las contiene en su infinita eminencia, se relata o refiere por entendimiento y voluntad a ellas, las produce en sus propias esencias y existencias, se une íntimamente con ellas, habita en ellas, y por ellas se comunica y difunde a todas las cosas, sirviéndose de ellas no solamente como de instrumentos de su eficacia, mas también como de demostraciones de su entendimiento, voluntad, y beneplácito[48].

De manera que, por estos medios que alcanzamos, debemos tener nuestra intención y último fin, en aquel que en sí, como ilimitado, es del todo incomprehensible, y que solamente por ellos en alguna manera se manifiesta, procurando por la observación e inteligencia de su Ley divina atraer su eficacia y lumbre a las sefirot emanadas, casi estanques y canales que reciben, contienen, y transfieren la soberana influencia, deduciendo después dicho vigor y lumbre a los tres creados mundos, y a todos los que en ellos habitan, convirtiéndolos también a todos, por medio de dichas sefirot y mesuras, a su incausada e infinita Causa, de modo que separándose de lo inferior contaminado y falto, se sublimen y santifiquen en lo superior y puro, volviendo finalmente a aquel último fin, de quien, como de primer principio, en el principio procedieron[49].

tiene cambio, corrupción, división, privación, ni flujo, ni ninguna otra cosa de las cosas sensibles» (2007: 251). Y en el capítulo V: «y ascendiendo más, añadimos que no es alma ni inteligencia, no tiene imaginación ni opinión ni razón ni entendimiento. No es palabra ni pensamiento, no se puede nombrar ni entender, no es número ni orden, ni magnitud ni pequeñez, ni igualdad ni desigualdad, ni semejanza ni desemejanza, ni permanece inmóvil ni se mueve, ni está en calma [...] No tiene poder ni es poder ni luz. No vive ni tiene vida. No es sustancia, ni eternidad ni tiempo. No hay conocimiento intelectual de Ella ni ciencia, ni es verdad ni reino ni sabiduría, ni uno ni unidad, ni divinidad ni bondad» (2007: 251-252), pasajes que más adelante Herrera parafrasea (cf. a este respecto Beltrán, 2012). Herrera pudo encontrar también en la cábala anterior esta supraentidad divina. En el *Ma'arḗḵet ha-'Elohut*, En Sof es descrito como aquello que ningún pensamiento puede alcanzar, el secreto de la ocultación (*séter ha-ta'alumá*). Se hallaría En Sof no solo más allá del ser, sino de su propia esencia. Según esta terminología, en la cábala se lo describe como *yitrón* o superabundancia, el más allá de toda denominación y aproximación conceptual y discursiva. Scholem remite, como prefiguración, a la noción neoplatónica de *hiperousia* (cf. Scholem, 1962).

45. *Scopo* es objetivo, fin, en italiano.

46. Esta recurrencia a las saetas retrotrae a Aristóteles.

47. Cf. *Huerta de granados*, donde Cordovero arguye que es al Rey, que se une especificando a sus emanados, hacia quien se dirigen nuestro servicio y nuestra plegaria, nuestra bendición y nuestro Šabbat, el cumplimiento de nuestros mandamientos, nuestra unión específica y nuestros cánticos; es hacia él y no hacia sus medidas, pues En Sof, en referencia a sí mismo, no es limitado por un nombre. La tradición talmúdica y la midrásica contienen ya la prefiguración del exceso de ser que se halla explícito en la filosofía neoplatónica, tácita en estas fuentes judías que Herrera no desconocía.

48. Herrera pudo encontrar en *Pórticos de luz*, de Chiquitilla, esta consideración.

49. Proclo escribe: «Todo Bien tiende a unificar lo que participa de él, y toda unificación es

Con que viene a ser la Causa Primera no solamente bondad, que a muchos mucho se comunica y difunde, mas fin y término que todo a sí últimamente recoge, y recogiendo perfecciona, inclinando los altos a lo bajo, para dar, y convirtiendo los bajos a lo alto para recibir, uniendo los unos con los otros de alto a bajo, de bajo a alto, y por todos los lados, y todos consigo y con su infinita fuente[50], y esto a fin de que se comunique a muchos y mucho cuanto es posible fuera de sí, y sea sumamente conocida, gloriosa, y celebrada en sí, por sus efectos, que une y copula entre sí y consigo[51].

Y estos son los tres fines, del único intento de En Sof, la Causa Primera: es a saber, comunicarse y hacer bien, manifestar su grandeza, levantando así sus efectos, y unirlos en sí con los demás y con su origen, último fin y bienaventuranza, que es lo que el *Zóhar* llama *berajá* o bendición, *qedušá* o santificación y *yiḥud* o unión, en que el hombre es, como dijimos, ministro y ayuda de la Causa Primera, para que se comunique y haga bien, atraiga a sí, represente y santifique en sí, y finalmente junte y una consigo, y todo esto por medio de la Ley y sefirot divinas.

(f. 5r) Proposición XI. *En Sof, la Causa Primera, produjo por pura emanación o resultancia diez sefirot o divinas numeraciones, y no más ni menos.*

un Bien; y el Bien es idéntico al Uno» (2004: 14). También, más adelante: «Un dios es más universal cuanto más cerca está del Uno, y más específico en proporción a su alejamiento de él» (2004: 112).

50. Tal como Krabbenhoft señala en una nota de su traducción al inglés de *Puerta del cielo*, Herrera adscribe a En Sof la consideración de círculo de Eros, que se halla, en el neoplatonismo, por el movimiento cíclico de acuerdo con el cual el ser surge del Uno por emanación o procesión (*próodos*) y retorna a él por reversión (*epistrofé*). En la terminología de Luria, se trata del *hitpašṭut* (egresión o procesión) e *hisṭalqut* (regresión o reversión). Hughes (2008) advierte que, pese a que el autor de *Puerta del Cielo* sigue a un buen número de pensadores judíos del Renacimiento italiano, que interpretan la cábala de modo filosófico, al único al que menciona por su nombre es a Judá Abravanel o León Hebreo (nacido en torno a 1460, y muerto entre 1525 y 1530). También advierte Hughes que el círculo de los amores (*circulo degli amori*), cuyo concepto explicita León Hebreo en el tercero de sus *Dialoghi d'amore*, se halla ausente en la obra de Pico, Ficino y otros pensadores cristianos que influyeron en Herrera. El círculo inicia su actividad en el ámbito de lo divino, cuyo amor crea y sostiene el universo, y esta noción permea la cábala de Herrera. En el tercer diálogo (144b y 145a) encontramos el término «semicírculo» en relación al movimiento semicircular del amor. Idel (1978) postula que León Hebreo pudo encontrar la noción en el *Comentario al Génesis* escrito por su padre, Isaac Abravanel, o en Yoḥanan Alemanno, pero que la fuente última de la noción es el *Kitāb al-Ḥadā'iq* (*El libro de los cercos o de los círculos imaginarios*) de Ibn al-Ṣīd al-Baṭalyûsī. Tristan Dagron (2006: 7-45), en la introducción a su reciente edición de la traducción francesa de los *Dialoghi d'amore* de León Hebreo que debemos a Pontus de Tyard (1551), comparte tal parecer. Cf. asimismo Ogren, 2004.

51. Cf. Ficino, *Teología platónica*, libro II, cap. 1: «Si por sobre la bondad existiese otro principio de las cosas, este, por consecuencia necesaria, debería procurar a las propias cosas algún atributo derivado de él, como suele hacer toda causa respecto de un efecto que de ella procede. Es precisamente por este principio por el que la bondad hace partícipes de ella a las cosas, esto es, distribuye a toda cosa alguna bondad» (1965: 136). Pero la asimilación de la Causa divina al Sumo Bien, si este puede definirse, atentaría contra la absoluta inefabilidad de En Sof, que no puede ser alcanzado por predicado alguno. Este Bien, el *ṭov*, precede, con todo, a la voluntad de traer a la existencia lo que es. No hay pues, identificación, sino relación de conveniencia entre En Sof y el Sumo Bien. Así, las sefirot son a la vez intrínsecas a En Sof e ininteligibles, pero también por ellas se manifiesta, expresa y representa lo secreto.

Produjo, pues, En Sof, la Causa Primera, por sencilla emanación, procesión, y resultancia, que no es, propiamente hablando, creación, generación, o artificio, como inmenso sol que difunde de sí, irradiando, innumerables y subsistentes rayos o luces, las diez sefirot soberanas, con todo lo que en sí contienen, que son, como dijimos, los atributos, apellidos, y nombres con que se representa y manifiesta, los instrumentos con que obra, creando, gobernando y perfeccionando todo, y en efecto, los vestidos y órganos con que, proporcionándose a todos, les da el propio ser y su feliz conocimiento.

Y son diez y no nueve, diez y no once[52], porque para manifestarse, que es lo que pretende, fueron necesarios diez medios y no más, y para producir todas las cosas, bastaron y no fueron superfluos estos diez divinos artífices o artes, y estos diez universales y eficaces instrumentos, porque si menos medios hubiera, quedara su luz y potencia improporcionada y excedente, como exuberante lumbre sin sus convenientes vidrieras, cortinas, y antiparas, y como inmenso calor, que en lugar de fomentar y producir, destruye lo demás, y en sí lo convierte. Pero si más medios que diez hubiera que se interpusieran entre la Causa Primera y sus futuros efectos, no les comunicara la perfección de que gozan, ni se manifestara a ellos con la luz y evidencia que por los diez alcanzan.

Además de lo cual, el diez es total y perfecto número, porque incluye en sí, y explica fuera de sí, todos los números que son, fueron y serán, y no implica contradicción que sean; es circular y perfecto, y que, empezando de uno vuelve a uno, quiero decir, que comienza de la primera unidad, y acaba en la primera decena; es, en modo explícito y extendido, lo que el cuarto, en modo virtual e implícito, es significado por el *yod*, primera y principal letra de las cuatro del nombre inefable, y que, henchido o deletreado, contiene en sí otro *yod* o diez[53]; es mínimo, y el menor de todos en cantidad, como el punto es máximo y el mayor de todos los números, que hasta diez suben en perfección y eficacia.

Proposición XII. *Cómo se llaman las diez sefirot, y cómo todas se incluyen en el nombre de Tetragrámaton inefable, y que aplicándose a cada una, este divino se distingue por varias apuntaduras*[54].

Kéter o Corona es la sefirá más alta y primera; Ḥoḵmá o sabiduría, la segunda; Biná o inteligencia, la tercera; Ḥésed, merced o gracia, la cuarta; Gevurá o fortaleza, la quinta; Tif'éret o (f. 5v) hermosura es la sexta; Néṣaḥ, o eternidad y victoria, la séptima; Hod, alabanza y confesión, la

52. Cf. *Séfer Yeṣirá*: «Diez son los números surgidos de la nada, y no el número nueve, diez y no once. Comprended esta gran sabiduría, entended este conocimiento, investigadlo, reflexionadlo, haced que se vuelva evidente, y conducid al Creador de vuelta a su trono» (1993: 23). El *Ma'aréḵet ha-'Elohut* lo explica así: «Dice 'diez y no once' para no separar la primera en emanación de las otras nueve debido a su estatuto sublime, ni la última en emanación de la que le es inmediatamente superior debido a su condición inferior, pues el aspecto de unidad es igual en todas ellas. Así dice el *Séfer Yeṣirá*: 'su fin está coligado con su comienzo (y su comienzo con su fin)'».

53. Introduce aquí la técnica hermenéutica de la gematria, que se basa en el hecho de que las 22 letras del alefato hebreo son también los números, del 1 al 400.

54. Se refiere a los puntos que distinguen las vocales, en cada caso.

octava; Yesod o fundamento, la nona; y Malḵut o reino es, finalmente, la décima y postrera. Y supuesto, como ya dijimos, que los nombres divinos son las sefirot, y las sefirot los mismos nombres divinos, quiero decir que las sefirot emanadas y los nombres divinos, que no se pueden rematar o borrar, son igualmente nombres, representaciones y manifestaciones de En Sof, la incausada Causa Primera, y esto según sus admirables acciones y más excelentes efectos, porque de su infinita existencia no hay nombre, concepto, o inteligible objeto; supuesto lo que dijimos, es de notar que hay un nombre cuadrilátero e inefable que en sí contiene todas las diez sefirot soberanas, señalando con la punta de la *yod* a Kéter, que es no menos encubierto que alto; con la misma *yod* a Ḥoḵmá; con la *he* primera a Biná, y con la *vav* siguiente, que significa el número de seis, a las seis sefirot que llaman de la fábrica, y que son Ḥésed, Gevurá, Tif'éret, Néṣaḥ, Hod, y Yesod; y finalmente con la *he* postrera demuestra a Malḵut la santa, de manera que en el nombre de Tetragrámaton inefable se incluyen todas las sefirot emanadas.

Además de lo cual, se colocan en ellas diez nombres de cuatro letras e inefables, uno en cada una, distintos el uno del otro por la varia manera de apuntaduras[55], que no sin misterio se les aplica[56]; de que el primero, y que es propio de Kéter el alto, es apuntado con *qamaṣ*; el segundo, que está en Ḥoḵmá con *pataḥ*; el tercero, que se coloca en Biná, con *ṣeré*; el cuarto y de Ḥésed, con *segol*; el quinto y de Gevurá, con *ševá*; el sexto, que reside en Tif'éret, se apunta con *ḥólem*; el séptimo, que se aplica a Néṣaḥ, con *ḥíriq*; el octavo y propio de Hod es apuntado con tres puntos en este modo, ⋱ y el nono, que se considera en Yesod, incluye los puntos de *šureq*. Está finalmente el décimo nombre inefable en Malḵut, sin que sea apuntado con ningún modo de puntos, y esto para que pueda recibir igualmente las apuntaduras de los nueve superiores nombres[57].

Proposición XIII. *A las sefirot se aplican, además del inefable, otros divinos y particulares nombres, que corresponden al de Tetragrámaton alabado.*

Además de los nombres inefables que se aplican a las sefirot, como acabamos de decir, se les atribuyen otros, que como secundarios, les son algo más exteriores[58], de que el primero es [59]אהיה, que muchos colocan

55. Se trata de la vocalización masorética de la lengua hebrea.
56. Son los puntos que se añaden a las vocales hebreas.
57. Una posible fuente de la exposición de Herrera es *La dulce luz*, u *Or Ne'erav* de Cordovero, en cuya parte VI, cap. 1, se lee que el orden de la emanación ocurre en una de entre tres maneras posibles (1994: 117 ss.).
58. Tal como señala Attali, esta exterioridad es la del concepto cabalístico de *ḥiṣoniut*, fuerza negativa o extrínseca, y está por las vestimentas o continentes que separan las exterioridades de la interioridad (*penimiut*), que comportan encontrarse «de cara a uno mismo» y «de cara a Dios». Como *qelipot* o escorias, estas vestimentas representan los dominios de la impureza y del mal.
59. El nombre 'Eheyé viene de Ex 3,14. Se traduce como «yo seré». Este nombre se subsume en Kéter, puesto que esta sefirá incluye a Biná como la causa al efecto, y, seguidamente, toda sefirá será efecto de la superior, y causa de la inferior. Cada una será trascendente con respecto a la inferior, e inmanente, también incluida en el seno de la superior. Puede recibir y dar, transmitir

en Kéter el alto, y realmente reside en él, según se relata a Biná, que en sí contiene, siendo propio de aquel Kéter que Biná en sí incluye; יה (*yah*) es nombre de Ḥoḵmá; el de Tetragrámaton inefable, con la apuntadura de Elohim[60], es propio de Biná; אל (*el*[61]) es nombre de Ḥésed; Elohim de Gevurá; el cuadrilátero e inefable, con la apuntadura de Ṣeva'ot[62] o de Adonay[63], resplandece en Tif'éret, y Néṣaḥ y Hod convienen en un nombre, que es Ṣeva'ot. Es verdad que para distinguirlas, suelen aplicar los expositores el (f. 6r) nombre de cuatro letras, con el de Ṣeva'ot a Néṣaḥ; y el de Elohim con el mismo Ṣeva'ot a Hod, el Hay[64]

el flujo, dirigiéndose hacia lo alto y hacia lo bajo. El sentido es que Kéter podrá únicamente ser un nombre divino para lo que está por debajo de ella en el orden emanativo, y así, para Biná, lo que conlleva que todo orden del ser tiene un doble aspecto, dependiente de quien lo contempla, consideración capital en la cábala luriánica, y por extensión en Herrera. Cordovero escribe en *La dulce luz* (*Or Ne'erav*), parte VI, cap. 1: «(El Increado) debe saber que estas cualidades (divinas) poseen nombres (sagrados) que no pueden ser borrados. No se trata de que estos sean adscritos a las sefirot, Dios no lo quiera. Al contrario, los nombres (divinos) son (en sí mismos) las sefirot, los nombres son apelaciones de En Sof, de acuerdo con sus acciones. (Así) en cualquier lugar en que el nombre del ser (*havayá*) divino se describe [...] estos diez nombres revelarán las especificidades del ser, y sus reglas» (1994: 13). Estos nombres (con sus equivalentes sefiróticos) son: 'Eheyé = Kéter, Yah = Ḥoḵmá, Yahvé, con la puntuación del nombre Elohim = Biná, 'El = Ḥésed, Elohim = Gevurá, Yahvé = Tif'éret, Ṣeva'ot = Néṣaḥ, Šadday o 'El Ḥai = Yesod, Adonay = Malḵut.

60. Yah y Elohim significan Dios. Chiquitilla escribió: «El nombre Elohim es a veces defectivo y a veces completo. Cuando el mundo no estaba aún completo, ni las criaturas habían alcanzado su forma plena, aparece el nombre incompleto: cuando la creación está terminada, aparece el nombre Yahvé Elohim. Elohim aparece cuando todavía no están acabadas las formas, Yahvé cuando todas las formas están terminadas. El nombre Elohim no alcanza la plenitud sino gracias al nombre Yahvé» (2009: 292-293).

61. Otro nombre para Dios. Su interrelación con otros nombres la explica así Chiquitilla: «los profetas amonestaron a Israel sirviéndose del nombre Yahvé Ṣeva'ot, sabiendo que este nombre sirve unas veces para otorgar la felicidad y otras (para) causar la desgracia. Y si Yahvé Ṣeva'ot no se levantara e intercediera ante 'El (benevolencia suprema) en el momento de cumplir la sentencia, no quedaría ni un solo resto, ni un solo escapado de los enemigos de Israel» (2009: 303).

62. Ṣeva'ot significa «hordas» o «ejércitos», y se aplica a Dios como abreviatura de la fraseología bíblica «señor de los ejércitos». Escribe Chiquitilla: «a veces el nombre Yahvé se asocia con el nombre Ṣeva'ot, en la fórmula Yahvé Ṣeva'ot, pero esto no sucede en la Torá, sino únicamente en los profetas y escritores. En los primeros bajo la fórmula: 'Así dice Yahvé Ṣeva'ot' (Is 45,13), y en los segundos: 'Yahvé Ṣeva'ot está con nosotros, nuestro alcázar es el Elohim de Jacob' (Sal 46,8). Debes saber que cuando el Nombre se viste con el Nombre Ṣeva'ot, se hace efectiva la sentencia del Tribunal de Arriba, ya sea para beneficio, ya para desgracia de las criaturas. Según sea el Nombre que interviene, así será también la decisión de Yahvé Ṣeva'ot. A este misterio alude el verso: 'Se levantó Yahvé con la Equidad' (Is 5,16). No quiero pasar de largo sin insistir en el misterio encerrado en este verso. Debes conocer: cuando el Tribunal de Arriba dicta una sentencia sobre las criaturas, Yahvé Ṣeva'ot la hace efectiva por medio de Adonay (Malḵut)» (2009: 302-303).

63. Adonay o «Señor». Leemos, de nuevo, en Chiquitilla: «A veces el nombre Yahvé aparece unido al nombre Adonay. Esto ocurre de dos formas; unas veces aparece Yahvé delante y Adonay detrás, como en el texto: 'Yahvé Adonay, mi fuerza que me da pies como de gacela' (Hab 3,19). Y también en: 'Nuestro Dios es Dios de salvación y Yahvé Adonay nos libera de la muerte' (Sal 68,21). En otro lugar: 'Hacia ti Yahvé Adonay tiendo mi vista, en ti me refugio' (Sal 141,8). Debes saber que cuando estos dos Nombres se encuentran, el Nombre de Yahvé cambia de puntuación, recibiendo la de Elohim, de forma que se escribe Yahvé, pero se lee Elohim. En este caso se trata del atributo de la Inteligencia asociado con el atributo del Reino llamado Adonay. ¿Y por intermedio de quién se realiza la unión? Por intermedio de Yahvé» (2009: 297). También: «Debes saber que Adonay es el Nombre primero, el más cercano a las criaturas, y el que posibilita el acercamiento al rey Yahvé» (2009: 96).

64. 'El Ḥai significa «Dios vivo». Según Chiquitilla, el atributo de Yobel es el séptimo superior. Leemos: «Del misterio del Jubileo, que corresponde al misterio de la Redención, recibe el

o Šadday[65] son los nombres de Yesod; y el de Adonay, y el de Malḵut. Y a estos divinos nombres siguen los atributos y apellidos de la divinidad como gracioso, clemente, fuerte, eterno, alabado, piadoso, y semejantes, que aplicados a ellos, se reducen por ellos al diviníssimo nombre que llaman inefable y de la esencia, que es demostración, como ya se dijo, de la universal voluntad y beneplácito de En Sof, la Causa Primera, de las diez sefirot soberanas, y de los mundos que en sí contienen y fuera de sí explican y, en efecto, de la universidad de todas las cosas en que resplandece el infinito autor de ella.

Y es de saber, que aunque parezca que leyendo el nombre de cuatro letras, que el sagrado texto nos ofrece, se tiene la intención en Biná o en Tif'éret en quien se coloca, aunque con diferente apuntadura, no es solamente en la una o en el otro, sino en todas las diez sefirot, que unidas y juntas se incluyen en este divino nombre, en esta manera: en la punta de la *yod* se ha de tener la intención en 'Eheyé y Kéter que representa; en la misma *yod* en Yah y Ḥoḵmá que significa; y en las demás letras, los demás nombres y sefirot que demuestra; de modo que como en cada una de las diez sefirot se incluyen todas diez, así, en cada uno de los nombres inefables de cada una de las sefirot emanadas se incluyen todos los nombres de todas diez, con que nombrando a uno, o a una, se nombra a todos y a todas. Y esto, porque obrando una de ellas, obran todas, así porque en cada una se incluyen todas, como porque con cada una concurren siempre todas las otras, que es maravillosa unión, y que grandemente demuestra la suma unidad de su infinita Causa.

Proposición XIV. *De dónde deriva este nombre de sefirá y sefirot, y su significación y etimología.*

El nombre de sefirá, o sefirot, que a las divinas emanaciones ordinariamente se aplica, deriva de *sipur*, que es narración, para que sepamos que ellas son las que, como dice el salmista, recuentan y narran a todas las criaturas la gloria de su encubierta causa, que es la universal y primera[66], o porque ellas son las de quien se puede y debe recontar y narrar algo, por distinguirlas de En Sof, su fuente, que como infinito y sobreinteligible, excede todo lo que todas las lenguas pueden recontar y narrar, a sí y a otros, de manera que como no hay entendimiento que lo comprehenda, así no hay ni puede haber lengua que lo explique.

Deriva también de *mispar* o número, porque realmente son aquellas que contienen dentro de sí, y miden y cuentan fuera de sí todas las cosas, así espirituales como corporales, de que son universales y perfectas

atributo de 'El Ḥai, el efluvio, y proporciona la Redención al mundo. Asimismo acoge del Jubileo la fuerza de vida. Por eso se llama 'El Ḥai» (2009: 185).

65. Šadday significa «grande», y es otra palabra para Dios. Šadday estaría compuesto de *Ša* (el que) y *day* (el suficiente). El que llena o da plenitud a las cosas. En Sal 91,1 se lee: «El que habita al amparo del Altísimo y vive a la sombra de Šadday». Puerta de acceso al nombre Yahvé, y por eso está mandado inscribir el nombre Šadday en las puertas de las casas (cf. Dt 11,20).

66. Sal 19,1: «Los cielos cuentan la gloria de Dios. Y el firmamento proclama la obra de sus manos».

causas, no solamente eficientes, mas también ejemplares; y como la primera unidad precede al primer ente, que consta y es compuesto de ser y esencia, así el primer (f. 6v) esencial y originario número antecede a la multitud de todos los entes o producidas cosas, que no a caso[67] en tantos órdenes, grados, géneros, especies, potencias, y acciones se distinguieron y multiplicaron, sino según estaba definido y determinado en este primer ideal número, como en arquetipo y ejemplar de todas las cosas.

Es asimismo el nombre de sefirá lenguaje de séfer o libro, porque son aquellos tres irrematables y siempre abiertos libros, con los cuales, como afirma Abraham, el mundo fue creado, y con que se juzga cada año en su primer día, y en que se escriben los píos y justos, y que participan de eterna y feliz vida[68].

Añádese a lo dicho que sefirá es frasis[69] de *sapir*, piedra preciosa, transparente y clara, y como tal, demostración y símbolo de las divinas numeraciones, que son muy perfectas y excelentes y, por consiguiente, dignas de gran amor y estima, y todas, como transparentes o diáfanas, reciben la luz de su infinito principio, y unas de otras, la inferior de la más alta, a la cual reverberando vuelve, y reflecta después lo que de ella ha recibido. Comunican también y transfunden la luz divina a todas las criaturas, que como luminosas, y muy eficaces y perfectas, ilustran, inflaman, apuran, levantan y perfeccionan.

Proposición XV. *Cómo emanaron de En Sof, la Causa Primera, aquellas divinas sefirot o numeraciones que* ab eterno *en sí incluyó, y siempre incluye*[70].

67. Por azar, casualmente.

68. En tiempos de Herrera se creía o estaba establecido que Abrahán fue quien escribió el *Séfer Yeṣirá*. Compuesto entre los siglos III y IX, con mayor probabilidad en el último o en sus inmediaciones, el *Séfer Yeṣirá* contiene la primera presentación sistemática de las emanaciones de En Sof. Pines consideró las extensiones que se describen en las homilías del Pseudo-Clemente como una prefiguración de las sefirot (cf. Pines, 1989).

69. Frasis, o bien expresión. En el *Séfer ha-Bahir* se aduce que son llamadas sefirot por causa de Sal 19.2. Este versículo daría la clave por la cual las emanaciones reciben su nombre. En *Huerta de granados*, Cordovero las describe como poderes que contienen numerosas propulsiones antagónicas, y así, al igual que el zafiro no tiene un color específico, sino que los contiene todos, así cada sefirá contiene todos los contrarios. Las sefirot delimitan lo ilimitado, y lo explican a partir de la palabra *mispar* (nombre), aunque el nombre concierne tan solo a los seres finitos, esto es, a cómo cabe que estos lo alcancen. Así, ellas constituyen los seres en función de su operatividad con respecto a nosotros. Otros refieren *le-saper* (narrar) como la etimología apropiada, pues sobre ellas se puede discurrir, acerca de ellas se puede hablar, algo imposible en el caso de En Sof. Otros, en fin, a *séfer*, término de límite, que indicaría que las sefirot limitan lo que no tiene límite (y así, en cierto sentido, su labor resulta infructuosa). Cordovero analiza detenidamente los nombres específicos de cada sefirá, que cumplen, asimismo, una misión: «El nombre que limita a una sefirá la integra en su existencia espiritual. Así, refiere un nombre conocido, pues cada sefirá tiene un nombre específico que la diferencia de la siguiente, tal y como sus acciones difieren, las de una con respecto a las de otra» (2007: 183).

70. Tal como advierte Attali (Cohen de Herrera, 2010: 484), esta proposición parece describir un proceso, y la emanación sería contemplada como una suerte de salida de sí misma de la infinita Causa Primera. Herrera insiste en que En Sof, aun siendo Uno absoluto, simple, contiene en sí la pluralidad de las sefirot, y por ello puede limitarse a sí mismo, y se proporciona. La emanación está unida en estrecha vinculación con su fuente, que hace que conserve un carácter divino y, así, las sefirot deben ser consideradas aspectos metafóricos de la luz, por cuanto además En Sof las penetra de manera incesante. En Herrera, puesto que Kéter está oculta a la intelección, y

El infinito Causador primero contenía eternamente en sí, sin distinción o multitud alguna, las diez sefirot o numeraciones, y cuando quiso[71], las produjo fuera de sí, en sus propias naturalezas, limitándose en ellas a la proporción que convenía para producir las criaturas, y a la capacidad o determinación que era necesaria para que por ellas lo conociesen. Y estas sefirot de tal manera emanaron de En Sof, la Causa universal y primera, y una de otra, la inferior de la más alta, que quedaron con él y entre sí perpetua e inseparablemente unidas, en tanto grado que, explicándolas de sí su fuente, no solamente las circunda y contiene de fuera, mas también las penetra e hinche de dentro, y ellas de tal modo salieron de su causa, que quedando su raíz como hincada en ella, y que en ella no es otro que ella misma, están ellas con la dicha su causa sumamente unidas, y de ella continuamente ilustradas y llenas.

Y es de saber que estando en su causa, que es la incausada y primera, estaban con aquella eminencia, unidad, y encubrimiento, que excediendo a todo conocimiento, no puede ser explicado por ningún dicho, proposición, verbo, o nombre, y que es propio de la ilimitada simplicidad divina, mas saliendo de ella por modo de emanación, pura consecución y súbita resultancia, casi exterior pero conjunta lumbre y efluyente licor[72], de su interior y excedente luz y fuente, salió primeramente un punto (que así metafóricamente lo llaman, por su gran unidad y sencillez, espiritualidad y encubrimiento) que es dicho אין *'ayin*, que quiere decir nada, así (f. 7r) porque de él no se entiende nada, como porque nada de lo que se alcanza o entiende se le puede atribuir, ni en algún modo le cuadra[73], y esto por su grandísima sencillez y eminencia, y por la suma unión que tiene con su infinita y oculta fuente; en virtud de la cual, procedió después de este punto que es Kéter o Corona, la más alta y primera, otro punto llamado Ḥoḵmá o sabiduría, que como principio de la manifestación y descubrimiento, se le da el nombre de יש (*yeš*) o algo, mas procedido de אין

Ḥoḵmá la manifiesta como a su causa directa, en un proceso de desocultamiento, a esta última se la llama *yeš*, es decir, «hay» o «algo», que contrasta con la que la precede, llamada *'ayin*, o nada.

71. Primera referencia a que Dios emana su luz de acuerdo con la libertad de su arbitrio, y cuando quiso, algo que parece vindicar Herrera para subrayar la eminencia que hace que no se relate a los efectos en modo alguno, y especialmente en el sentido de que necesite producirlos desde una perspectiva ontológica. Resta poder concebir el modo en que cabe entender esta voluntad en el incognoscible En Sof.

72. Cf. *Zóhar* II, 42b: «Pero cuando hubo creado la forma del Hombre supremo, este fue para Aquel como un carro, y (Aquel) descendió en él, para ser conocido de acuerdo con la palabra YHVH, de modo que pudiese ser conocido por medio de sus atributos y percibido en cada atributo separadamente. Por esta razón dejó que se Le llamara 'El, Elohim, Šadday, Ṣevaot, y YHVH, siendo cada nombre un símbolo para alcanzar sus varios diversos atributos, de modo que fuese manifiesto que el mundo se sustenta en la benevolencia y en la justicia, de acuerdo con las obras de los hombres. Si el resplandor de la gloria del Santo Uno, bendito sea, no se hubiera propalado sobre todo el mundo de su creación, ¿cómo habría sido percibido, siquiera por los sabios? Permanecería inaprehensible, y las palabras 'toda la tierra está llena de tu gloria' (Is 6,3) nunca hubieran podido ser pronunciadas con verdad» (1984, III: 130-131).

73. Arthur Green señala que Kéter se identifica con la nada en los escritos de los cabalistas del círculo de Girona: «los textos cabalísticos [...] identifican Kéter con *'ayin*, la nada primordial. Es claro que los cabalistas de Girona [...] recibieron esta consideración de la tradición provenzal de R. Isaac (el Ciego) y R. Asher, y el conjunto de asociaciones en las que Kéter juega un papel estaba ya determinado» (1997: 154).

o nada. Y porque como principio de algo alcanzable y cognoscible, mas aun no alcanzado ni conocido, es también oculto y sobreinteligible, fue necesario que resultase de este segundo punto el tercero, para que por él se consiguiese la manifestación pretendida de los divinos efectos. Y este punto es Biná, que llaman fin de las esencias, como a Ḥoḵmá *rešit* o principio; y con razón, porque de ella, como de origen, procedieron todas, volviendo finalmente a Biná, que es su último fin, conversión y jubileo[74], y el que llaman el mundo venidero[75].

Es, pues, el caso, que de estos tres puntos, o tres sefirot más altas, procedieron (en virtud de En Sof, la Causa Primera, que en todos y siempre es causa de todo) los seis extremos del edificio, casi seis líneas, que se extendieron de tres puntos, y son las seis sefirot siguientes, 1 Ḥésed o gracia; 2. Gevurá o fortaleza; 3. Tif'éret o hermosura; 4. Néṣaḥ o eternidad; 5. Hod o alabanza, y 6. Yesod, o fundamento. Y son las numeraciones de la fábrica y gobierno del mundo, porque según su eficacia y propiedad, en los seis días de la creación fue producido, y es continuamente gobernado; y emanaron de este modo: Ḥésed resultó de Ḥoḵmá; Gevurá, de Biná; y después, Tif'éret de Kéter. Bien entendido que la procesión de estas tres, Ḥésed, Gevurá y Tif'éret, fue por medio de Biná; sino que cada una de ellas tiene origen y relación a su propia raíz y fuente, reduciéndose finalmente, por Biná, a Ḥoḵmá y a Kéter, y a sus raíces y manaderos, que en ellas están como hincadas. Y es de notar que, dentro de estas tres, estaban incluidas y ocultas otras tres, es a saber Néṣaḥ, Hod y Yesod, y después de la producción y descubrimiento de los tres primeros extremos ya dichos, procedió y se manifestó Néṣaḥ de Ḥésed, Hod de Gevurá y Yesod de Tif'éret; resta Malḵut, de cuya emanación se dirá en otra parte.

De manera que el orden de las diez sefirot de la Aṣilut o mundo emanado, se puede considerar en tres modos, todos verdaderos y ciertos, es, a saber: una sefirá sucesivamente debajo de otra, y después de otra, descendiendo de Kéter y parando en Malḵut, así: 1. Kéter, 2. Ḥoḵmá, 3. Biná, 4. Ḥésed, 5. Gevurá, 6. Tif'éret, 7. Néṣaḥ, 8. Hod, 9. Yesod y 10. Malḵut. O de este modo: Kéter, Tif'éret, Yesod, y Malḵut; el punto primero que es Kéter, que se explica y extiende por la mitad a Tif'éret y Yesod, y para en Malḵut; y Ḥoḵmá, Ḥésed, y Néṣaḥ; el punto segundo, que es Ḥoḵmá, que se difunde por la mano derecha hasta llegar a Néṣaḥ, y finalmente Biná, Gevurá, y Hod; el punto tercero, que como dijimos, es Biná, que se explica por la mano izquierda, hasta que para en Hod. O en tercer modo se consideran las sefirot en tríadas o ternarios, así: Kéter,

74. Biná está vinculada al número cincuenta, el año cincuenta es el año del jubileo, y hay cincuenta pórticos de inteligencia que fueron creados en el mundo. En la Torá se recuerda cincuenta veces la liberación de Israel. El gran jubileo es, así, la designación de la sefirá de inteligencia, de la que dependen la libertad y la felicidad del mundo.

75. Cf. *Zóhar* II, 40 a-43b, que contiene una exposición, en realidad tres digresiones de contenido harto similar, de la estancia de los justos en el paraíso, y de los ángeles, y de las antesalas de la plegaria. Se considera que constituye una obra aparte, llamada *Heḵalot*. También en *Zóhar* III, 239a: «Más allá está el 'sin fin', sin intención, ni luz, ni lámpara; todas las luces dependen de Él, pero Él no puede ser alcanzado. Es una voluntad suprema, misteriosa sobre todos los misterios [...] Cuando el punto supremo y el mundo venidero ascienden, no alcanzan sino un efluvio de Él» (1984, V: 314).

Ḥoḵmá, y Biná, el primer ternario; Ḥésed, Gevurá, y Tif'éret, el segundo; y Néṣaḥ, Hod, y Yesod, el tercero y último, debajo del cual se coloca a Malḵut, que en sí contiene todas las sefirot, y es casi compuesta de ellas[76].

(f. 7v) Proposición XVI. *Continúa en declarar el orden en que se consideran las diez sefirot emanadas.*

El orden más aprobado y de todos comúnmente seguido de las sefirot soberanas es este: Kéter, encima; Ḥoḵmá, debajo, mas a la mano derecha; y Biná también debajo, pero a la izquierda, en forma de sigulta, que es esta: ∴ y debajo de estas tres, Ḥésed a la derecha; Gevurá a la siniestra, y Tif'éret debajo de ambas, mas en medio, en modo de segol, que es este ∵, a quien siguen Néṣaḥ, Hod, y Yesod, en forma de otro segol, así: ∵, Néṣaḥ a la derecha, Hod a la izquierda, Yesod en medio, pero debajo; y Malḵut se coloca finalmente debajo de todas las nueve, y en el medio, como demuestra la figura que ponemos al margen[77].

	1.	
3.		2.
5.		4.
	6.	
8.		7.
	9.	
	10.	

Y la razón de todo lo dicho es que Kéter es causa de Ḥoḵmá y de Biná juntamente, y por eso se pone encima, y sobre ambas; y porque Biná, además de Kéter, tiene otra causa segunda e inmediata, que es Ḥoḵmá, de quien próximamente procede, se pone después de ella y a su mano izquierda, porque como efecto de Kéter y Ḥoḵmá, sucede a ambas, y está después de ellas. Y supuesto que Biná es el principio y la raíz del Din o rigor, con razón se pone a la izquierda, que como menos perfecta, lo es, y por lo opuesto, Ḥoḵmá, que es principio de Ḥésed, merced o gracia, se coloca a la derecha, y Kéter, que es la fuente de Raḥamim o misericordia, ocupa el lugar de en medio, aunque en lo alto, porque Raḥamim o clemencia contiene en sí los dos extremos de Ḥésed y Din, o en eminencia, como el cielo a los elementos, propio de Kéter, o por participación, como el mixto a los elementos de que es compuesto, que así contienen Tif'éret, Yesod, y Malḵut Malḵut, al Ḥésed y Din de que participan, y

76. En *Pórticos de luz*, de Chiquitilla, leemos: «De la Corona hacia abajo no hay ningún nombre puro, sino que en todos ellos hay parte de su compañero, pues gracias a la emanación de la sabiduría, que procede de la Corona, se producen todos los cambios, todas las mezclas, todas las formas de emanación y de unión de las carrozas (sefirot), pues por la acción de la sabiduría, la corona se une con la inteligencia, y por la unión de estas dos sefirot existen la cara y la espalda. La cara mira hacia la sabiduría, y la espalda hacia la Biná. Gracias a la existencia del rostro y de la espalda se producen todos los cambios, modificaciones, y mezclas del mundo» (2009: 374).

77. La figura se halla, en efecto, en el margen izquierdo del manuscrito.

por esta razón están debajo de ellos, y no encima, como Kéter. Y en conformidad de lo que hemos dicho de las tres sefirot medianas, Ḥésed, Gevurá, y Tif'éret, se ha de entender y decir de las tres siguientes, Néṣaḥ, Hod, y Yesod, y de la décima y postrera, que es Malḵut la santa.

Proposición XVII. *En cada una de las diez sefirot se incluyen todas diez, y todas diez están unidas entre sí continua y grandemente.*

En cada una de las diez sefirot emanadas se incluyen todas diez, y en cada una de estas diez, otras diez; y así casi en infinito, y con cada una de las diez están siempre conjuntas y unidas todas las otras nueve, de manera que sin separarse una de otra, se conservan todas diez entre sí con perfecta y perpetua unión[78], conjuntas y unidas, con que (f. 8r) es cierto que en cada una, y en cada porción o parte de cada una, están todas, mas según su capacidad, propiedad, y naturaleza, y con cada una están todas las demás, sin que se separen o dividan un punto unas de otras, cada una de cada una, y cada una de todas, y todas de cada una. Y con todo, no se acrecienta el número de diez, para que sea once o más, ni se disminuye, para que sea nueve o menos.

Y aunque algunas veces se dice que se juntan dos, o tres, cuatro, cinco, seis, o más, o que se acompañan con dos, tres, y los demás, no es la intención que se junten dos, tres, cuatro, o más sefirot sin las demás, sino que en todas diez, que están entre sí siempre inseparablemente conjuntas, resplandecen y predominan, a veces dos, tres, cuatro, cinco, o seis, o más, para según ellas y no según las otras, obrar en los inferiores, o demostrarse a ellos.

Proposición XVIII. *Las sefirot inferiores se incluyen en las superiores, y en las inferiores están las superiores, y todas a la fin se perfeccionan en Malḵut, que es fin de la luz que desciende y principio de la que sube, y congregación de todas.*

Kéter está en Ḥoḵmá, Ḥoḵmá en Biná; Biná en Ḥésed; Ḥésed en Gevurá; Gevurá en Tif'éret; Tif'éret en Néṣaḥ; Néṣaḥ en Hod; Hod en Yesod; y Yesod finalmente en Malḵut; no solamente porque cada una de las inferiores incluye en sí la superior, de que depende, sino porque cada una de las superiores se junta y copula con la inferior que causa, y la penetra e hinche de luz procedente y derecha, como hace la forma a la dispuesta materia, y la ánima al organizado y debidamente temperado cuerpo. Y por lo opuesto, Malḵut se coloca en Yesod, según el secreto de la luz, que

78. Ḥayyim Vital (n. 1542), en *El palacio de Adán Qadmón*, primera parte de su ingente obra *El árbol de la vida*, refiere los diferentes aspectos, circulares y lineales, de las diez sefirot, por los que se engarzan en la unidad. El *Ordenamiento de la divinidad* (*Ma'aréḵet ha-'Elohut*) explica que desde el final de una cosa, el principio debe ser conocido (*nimṣá*), y desde su comienzo debe saberse su fin. No hay fin sin comienzo, ni comienzo sin fin. De modo similar, el comienzo y el fin de una cosa son iguales en términos de existencia y unicidad, pues no existe el uno sin el otro. Judá Ḥayyat, en su comentario a esta última obra, recurre a la figura del león para ilustrar la concepción de las sefirot como un círculo sin fin. Su inicial prefiguración se halla en el *Sefer Yeṣirá*.

se reflecta y vuelve, subiendo de lo bajo a lo alto, Yesod en Hod, Hod en Néṣaḥ, Néṣaḥ en Tif'éret, Tif'éret en Gevurá, Gevurá en Ḥésed, Ḥésed en Biná, Biná en Ḥoḵmá, y Ḥoḵmá, finalmente, en Kéter.

Y esto porque la superior ha menester y tiene necesidad, en algún modo, de la inferior, y para ella fue producida, porque siendo la intención del infinito y primer agente producir las criaturas, y comunicarse y manifestarse a ellas, y consiguiendo este fin, no por las superiores sefirot o numeraciones, que como muy cercanas a su fuente, quedaron improporcionadas a lo bajo y encubiertas, sino por las inferiores, y en especial por la décima y más baja, que es Malḵut, en las cuales y en la cual se proporciona y acomoda (lo que no hace en las más altas) a la capacidad de los creados mundos, y de los abstractos, angélicos y humanos entendimientos; es cierto que la superior sefirá tiene necesidad de la inferior, para quien fue producida, y sin la cual no puede producir ni gobernar el universo, ni manifestar a sus entendimientos su propia perfección, y la de su infinita Causa; como la raíz, tronco, ramas, y lo demás del árbol, tiene necesidad del (f. 8v) fruto, que aunque procede y depende de ellos, no hay duda que todos fueron para él, como para pretendido fin, instituidos y ordenados, porque todo lo que se procura del árbol es el fruto, que aunque es el último en la consecución y efecto, y depende de otros, como de obradores y eficientes, es el primero en la intención, y la causa final y perfecta de todos los precedentes; que de este modo se ha cada sefirá más alta con la que le es inferior y más baja, y todas con Malḵut, que está debajo de todas, la cual por esta razón es la esposa amada y apetecida de todas las sefirot más altas, y la que las perfecciona a todas con la pretendida producción y providencia de las criaturas, y con la manifestación ilustre y gloriosa de la Causa Primera[79].

Concluimos, pues, que las superiores se incluyen en las inferiores, que de ellas proceden, y cuya virtud y propiedad en sí reciben; y las inferiores en las superiores, que para ellas fueron instituidas, y de quien tienen alguna necesidad para conseguir el fin que la Primera Causa pretende, que es comunicarse y representarse, cuanto más es posible, a las criaturas.

Y es de notar atentamente, que En Sof, el Causador de todo, no está en superior, porque no lo tiene, ni en inferior, porque como Sumo Bien y suficiencia no tiene necesidad de nada ni de nadie, y si se comunicó a las sefirot, es porque teniéndolas *ab eterno* en sí, sin participar de ellas nada, las produjo por sola merced y gracia, sin tener necesidad de ellas, ni recibir ningún provecho de ellas, cuando quiso, fuera de sí, y en sus propias naturalezas, como también sin necesidad ni acrecentamiento propio, las penetra, hinche, mueve y perfecciona, teniendo todas ellas necesidad de él, pues sin él ni son, ni pueden, ni obran, y por él y para él fueron producidas, y son continuamente gobernadas.

79. Chiquitilla refiere lo anterior atribuyendo dos caras a las sefirot: «Todos los grados de Yahvé tienen dos rostros. El primero se alimenta de las aguas que están por encima, y el segundo derrama la dicha de las aguas que están por debajo de él, hasta alcanzar el centro de la tierra [...] en cada grado hay dos cosas: la capacidad de recibir el efluvio de las aguas del lado derecho superior, y la de derramar la dicha en las aguas del lado derecho inferior. A causa de su capacidad de recibir y derramar, se llaman andróginos. Este es un gran misterio de la fe» (2009: 377).

Proposición XIX. *Las sefirot son incorpóreas, y el lugar y corporal sitio que se les aplica es metafórico*[80].

Las sefirot de que tratamos, como incorpóreas y libres de cantidad y materia, no tienen figura ni corporal semejanza, aunque las imaginamos y describimos en modo de puntos, líneas, círculos, árboles[81] y hombres, ni son conmensuradas o aplicadas a ningún lugar o sitio, ni contenidas, o incluidas en él[82], como lo son los cuerpos en sus espacios y continentes superficies, y todos en el primero y más alto cielo. De manera que cuando dijimos que una sefirá contiene a otra, no es que como lugar incluya en sí algún cuerpo, sino que como causa, incorporalmente, contiene en sí su efecto; quiero decir, que contiene en sí en virtud o en eminencia lo que formal y propiamente comunica a su efecto, como, por ejemplo, se afirma que el sol contiene en sí todos los elementales y elementados efectos que produce[83], y la ánima racional a la sensitiva y vegetativa, que de sí difunde. Que de este modo En Sof, la Causa Primera, se llama y es el lugar de (f. 9r) todas las sefirot, y de todos los mundos, que excediendo en infinito, abraza y contiene dentro de sí, y causando y gobernando, penetra e hinche fuera de sí, de manera que ni hay ni puede haber lugar o criatura que no esté llena de su gloria.

Y, así, Kéter es el metafórico e incorpóreo lugar de las nueve sefirot siguientes, Ḥoḵmá de las ocho, Biná de las siete, y así descendiendo hasta Yesod, que contiene a Malḵut, y esta al mundo de la Beriá o Silla de la gloria, que es el lugar de la Yeṣirá o mundo angélico, y este finalmente el de la ʻAśiyá y corpóreo, en el cual corporalmente vemos que un cielo

80. Las sefirot no ocupan un lugar en el espacio, de modo que cabe concebir como metafórica incluso la propia contracción de En Sof para la emanación de los mundos. Una distinción que había hallado expresión terminológica en la cábala anterior, entre *ṣimṣum ki-fešutó* (literal) y *ṣimṣum ke-ʻenó pešutó* (metafórico). Resulta notorio que Herrera se alinea con quienes abogaron por el segundo entendimiento de lo que significa la retracción del Infinito en sí mismo.

81. La comparación de las sefirot con árboles y círculos se propaga a partir del siglo XIV. La configuración del cuerpo metafórico se halla por vez primera, por cuanto sabemos, en un texto gaónico de los siglos X u XI (Scholem, 1962: 106-109).

82. En el *Zóhar* se halla la simiente de esta interpretación: «Cuando afirmamos que el Santo, bendito sea, es infinito y que todo lo penetra, entendemos que el concepto de creación implica el de *ṣimṣum*. Si no, ¿cómo llenar de agua un vaso que ya está lleno hasta el borde? El Santo, bendito sea, no repartió la santa luz que constituye su esencia —líbrenos Dios de tal idea—, sino que la remitió. Dios, siendo el Todo, no puede ni engrandecer ni disminuir» (*Tiqquné ha-Zóhar*, XIX). Los *Tiqquné ha-Zóhar* fueron escritos a principios del siglo XIV por autores que se habían familiarizado con el *Zóhar* como una obra conclusa, pero que precisaba de esclarecimientos.

83. En Pico della Mirandola, leemos que «el sol es verdadero simulacro del entendimiento y el ojo del entendimiento, según has dicho. Y en verdad, la semejanza que el entendimiento humano guarda con el ojo corporal, y el divino con el sol, es estrecha; pero me parece que entre el ojo y el sol hay cierta diferencia que no se da entre nuestro entendimiento y el divino. En efecto, nuestro entendimiento se asemeja al divino en que ambos ven e iluminan, pues así como el divino no solo entiende todas las especies de las cosas que hay en él, sino que, además, ilumina a todos los demás entendimientos con sus resplandecientes ideas o especies, así nuestro entendimiento no solamente entiende las especies de todas las cosas, sino que también ilumina a las demás facultades cognoscitivas del hombre, a fin de que, aunque el conocimiento de ellos es particular y material, no esté dirigido por el entendimiento bestial, como ocurre en los demás animales. En cambio, el ojo y el sol no son tan semejantes, ya que el ojo ve pero no ilumina, mientras que el sol ilumina pero no ve» (2006: 180).

contiene a otro, el último al fuego, este al aire, el aire al agua, y el agua a la tierra que circunda y rodea al centro, último fin y punto del universo.

Proposición XX. *Kéter el alto no es En Sof, la Causa Primera, sino el primer y más excelente efecto, que por emanación o irradiando produjo.*

Debemos huir de la opinión de algunos, que quieren que En Sof, la Causa Primera, sea Kéter el alto, porque además de que Kéter, comparado a En Sof, como afirma el divino autor del *Zóhar*[84], aunque en sí excelente y clarísimo, es oscuro y tenebroso, seguirse ha, contra la irrefragable máxima de Abraham el patriarca, pronunciada en su *Libro de la Yeṣirá*, que las sefirot emanadas serían nueve y no diez[85], porque En Sof, la Causa Primera no es sefirá, ni producido por emanación o resultancia, sino incausada unidad y sencillez. Con que es cierto que dista en infinito de todas las sefirot emanadas y, por consiguiente, de Kéter, que como una de ellas es no menos producida y múltiple que limitada, y con las demás coordinada, en especial que no es razón poner a En Sof en el número de las sefirot, porque a ponerlo serían once y no diez, contra el infalible dogma del *Libro de la formación*.

A que se añade que el primer imprincipiado principio y fin de todo, excediendo a todo lo demás en infinito, no se puede incluir en ningún orden, predicamento, género, o especie de cosas, no tiene con todas ni con ninguna de ellas ninguna proporción ni conveniencia, con que colocado sobre todo, es cierto que no es del grado de la Aṣilut o mundo emanado, sino ilimitada Causa de todo y, por consiguiente, de Kéter, que es la numeración emanada más alta y primera.

Proposición XXI. *Dá'at no es sefirá sino la* vav *del nombre inefable, que descendiendo de Kéter, junta Ḥoḵmá y Biná, e hinche de luz y vida a las seis sefirot de la fábrica, y a Malḵut la santa.*

Es conveniente que a todos sea manifiesto, que lo que llaman Dá'at o conocimiento no es sefirá, como algunos creyeron que propiamente (f. 9v) exista y consista en el número de las diez sefirot emanadas, porque a serlo, habría once y no diez, contra el celebrado fundamento de la cábala, que constituye diez, y no más ni menos.

84. Se refiere a Simeón ben Yoḥai. Al igual que Cordovero, Herrera consigna la irreductible distinción entre En Sof y Kéter. La tercera parte, capítulo 1 del *Huerta de granados*, se apoya en ciertos pasajes del *Zóhar* para probar la distinción, aun tomándolos a contracorriente, dando un giro a las hipótesis y a las conclusiones: «Hay otros que sostienen que la Corona es llamada también la 'causa de todas las causas', porque es la causa de todos los efectos que proceden de ella [...] sin embargo, el Infinito es llamado 'Causa de todas las causas' (*sibá kol ha-sibot*) y 'Causa Primera' ('*Illa kol ha-'illot*) con el añadido de 'Todo' (*kol*), con el objeto de mostrar que el Infinito es la causa de todo, incluida la Corona» (2007: 100). Cordovero entiende probar esto según la razón, es decir, mediante la disquisición filosófica, y dedica el capítulo segundo a probarlo según la autoridad de rabí Simeón ben Yoḥai.

85. En el *Séfer Yeṣirá*, en efecto, se halla esta consideración que atañe a las sefirot *belimá* (sefirot de nada): «diez son los números surgidos de la nada, y no el número nueve, diez y no once» (1.4) (1993: 23).

Pero porque Kéter, por su gran excelencia y encubrimiento, con que levantándose y uniéndose con su infinita Causa, excede a todos los demás, viene a no extenderse, ni demostrarse a las sefirot inferiores, es necesario constituir a Dá'at, que teniendo sus veces, descienda a lo bajo, y cumpla el número de diez, juntándose (lo que Kéter no hace) con las otras nueve, y esto según el misterio de la *vav* del nombre inefable, que se coloca en Kéter, y según la propiedad de Raḥamim o misericordia, que es después de las de Ḥésed o gracia, y Din o rigor, y en algún modo consta y es compuesta de ellas, y se pone en Kéter, siendo como es sumamente gracioso.

Este *vav*, digo, conteniendo en sí las seis sefirot de la fábrica, que son Ḥésed, Gevurá, Tif'éret, Néṣaḥ, Hod, y Yesod, mas en modo eminente y causal, propio de las tres sefirot sublimes, que son Kéter, Ḥoḵmá y Biná, descendiendo a lo bajo, une y junta a Ḥoḵmá y Biná, e hinche y perfecciona a las seis sefirot de la fábrica, según consisten en su propia y formal naturaleza, y en especial a Tif'éret y a Malḵut, que también por ningún caso se ha de excluir del número de las diez sefirot emanadas, porque no embargante que no tiene tanta y tan continua unión con las demás como las otras nueve, con todo es siempre del mismo grado de la divinidad comunicada, y una de las diez sefirot del mundo emanado.

Proposición XXII. *Lo que se ha de entender por los canales, que se colocan en el mundo de las sefirot emanadas, y cuántos son los principales, y de quien hay noticia.*

Los canales[86] que se consideran en las sefirot emanadas no son otro que una correspondencia y unión, con que relatada y aplicada una sefirá a otra, comunica la superior a la inferior, y recibe la inferior de la superior alguna influencia o lumbre, convirtiéndose la inferior a la superior, con natural disposición, y propia voluntad y conocimiento, a fin de recibir, con que mueve y da ocasión a la superior, para que con su natural potencia, saber, y beneplácito, le dé y participe aquella perfección y eficacia que pretende; casi hembra[87] que convertida al macho le mueve a que reciprocando[88] le comunique lo que desea.

Es, pues, esta correspondencia de comunicante y comunicado lo que llaman canal, casi tránsito de la virtud, y acto del uno en el otro, y medio

86. Esta consideración de los canales debió de hallarla Herrera en *El árbol de la vida*, de Vital, y, en concreto, en *El palacio de Adán Qadmón*, donde leemos: «El nombre Adonay se asemeja a un depósito. En él se reúnen las emanaciones de las sefirot de Yahvé, que fluyen por los canales de los tres nombres de la columna central, hasta que se encuentra los tres nombres orientados cada uno frente al otro» (2008: 97). Los canales de energía (*ṣinnorot*) a través de los que las sefirot se comunican entre sí tienen su prefiguración en el *Séfer ha-Bahir* CXIX, donde leemos: «¿Y qué árbol es ese que mencionas? El maestro respondió: Todas las potencias del Santo, bendito sea, están superpuestas y configuran un árbol; y así como un árbol produce sus frutos gracias al agua, de igual modo el Santo, bendito sea, hace crecer las fuerzas del Árbol. ¿Y cuál es el agua del Santo, bendito sea? La Ḥoḵmá (sabiduría), en tanto que las almas de los justos surgen de esa fuente [...], para llegar al Gran Canal que asciende y anima todo el Árbol» (2012: 90).

87. La consideración femenina de la sefirá inferior con respecto a las superiores ha sido examinada por Wolfson, 1997.

88. Esto es, actuando recíprocamente.

que transfiere y lleva de aquel en este algún don o eficacia. Y porque en casi infinitas maneras se relatan las sefirot unas a otras, dando y comunicando las superiores a los inferiores innumerables modos de luz y potencia, es imposible contar y explicar todos los canales y tránsitos que entre sí constituyen[89]. Con que solamente diremos de algunos, que son como géneros de los demás, y más conocidos y principales, y son 22, conviene a saber: tres de Kéter, de que uno va a Ḥoḵmá, otro a Biná, y el último a Tif'éret; cuatro de Ḥoḵmá, de que el primero se comunica a Biná, el segundo a Ḥésed, el tercero a Gevurá, y el cuarto y (f. 10r) último a Tif'éret; tres canales proceden de Biná, uno a Ḥésed, otro a Gevurá, y el postrero a Tif'éret; como también se consideran tres de Ḥésed, uno a Néṣaḥ, otro a Gevurá, y el postrero a Tif'éret, y dos de Gevurá, uno que se comunica a Hod, y otro a Tif'éret; y de este Tif'éret se extienden tres canales, de que el uno llega a Néṣaḥ, otro a Hod, y otro a Yesod. Restan, para cumplir el número de 22, dos de Néṣaḥ, de que el primero se aplica a Hod y el segundo a Yesod, y uno de Hod a Yesod, y otro finalmente de Yesod a Malḵut[90].

Y es de notar que Malḵut no recibe inmediatamente de ninguna de las sefirot si no es de Yesod, que próximamente se junta con ella, y que comunicándole su eficacia, le comunica también la de todos los superiores que ni obran en Malḵut, si no es por medio de Yesod, ni en los tres mundos, el de la creación, el de figuración y el hecho, si no es por medio de Malḵut, que es la que próximamente los gobierna y rige

3: de Kéter	כתר
4: de Ḥoḵmá	חכמה
3: Biná	בנה
3: Ḥésed	חסד
2: Gevurá	גבורה
3: Tif'éret	תפארת
2: Néṣaḥ	נצח
1: Hod	הוד
1: Yesod	יסוד

---

22 canales[91]

89. La complejidad de estas interrelaciones no se agota en los 22 canales o *ṣinnorot*, sino que se asemeja, como Cordovero precisará, a sesenta miríadas de suertes de intercambios o canales. Tal como Attali destaca: «la unanimidad de todas las sefirot es requerida para que el acontecimiento pase de potencia a acto con el máximo de efectividad» (Cohen de Herrera, 2010: 494). Este intercambio no puede efectuarse más que en la medida en que se establece una unión-especificación llamada *yiḥud* (unión, concretización) por el hecho de que las dos sefirot en cuestión, la que derrama o efluye (*ha-mašpia*) y la que recibe (*ha-meqabélet*) animadas por la misma voluntad de interrelación, presentan una ante la otra sus caras y no sus espaldas. Así, cara a cara (*panim el panim*) será como dicha eficacia se tornará máxima.

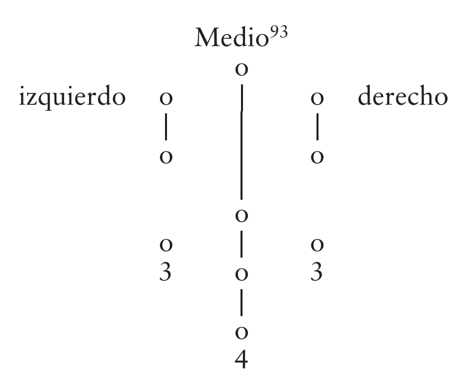
90. En *El secreto de la unión de David y Betsabé*, Chiquitilla enfatiza la potencia del hombre, que «cuando cumple los 613 mandamientos, (repara) [...] los canales de todo derramante y recipiente» (1994: 43), del mismo modo en que los daña y obstruye cuando no lo hace. Es de notar que Herrera elude vindicar esta consideración, que se hallaba, sin embargo, en Recanati y en Meir ibn Gabbai.

91. En el margen derecho del manuscrito.

Proposición XXIII. *De las distinciones de merced, rigor y misericordia, inteligible, sensible y natural, eminente o causal, formal y participativa, que se consideran en las sefirot soberanas.*

Distínguense las sefirot soberanas en tres propiedades, o modos de acción y obra, de que la una, o el uno, es de merced o gracia, y contiene tres sefirot que ocupan el metafórico lado derecho, y son Ḥoḵmá, Ḥésed y Néṣaḥ; el otro modo o propiedad es de rigor o justicia, e incluye otras tres sefirot, que se colocan al lado izquierdo, y son Biná, Gevurá y Hod; es finalmente el tercer modo de propiedad y acción el de misericordia o clemencia, que interpuesto entre los dos extremos en el parabólico cuerpo de en medio, abraza en sí cuatro sefirot, que son Kéter, Tif'éret, y Yesod y Malḵut. Además de lo cual aplican muchas veces el nombre de inteligible o intelectual a las tres sefirot más altas, que son Kéter, Ḥoḵmá y Binah, el de sensible o sensitivo a las tres medianas, Ḥésed, Gevurá y Tif'éret, y el de natural o físico a las cuatro restantes, que son Néṣaḥ, Hod, Yesod y Malḵut.

Es verdad que esta más pronto carece de las propiedades y atributos de las nueve superiores, así de merced, rigor y misericordia, como de inteligible, sensible, y natural, para recibirlas a todas, según cuándo y cuánto conviene para el gobierno de los inferiores, que propiamente hablando contenga en sí alguno de aquellos atributos o determinadas acciones. A que añadimos que las propiedades y atributos de las sefirot emanadas están en modo causal y eminente en las tres supremas, en modo formal y propio en las tres medianas, y en modo participativo y remiso en las cuatro postreras[92].



Proposición XXIV. *Las sefirot pueden obrar y obran varios y contrarios efectos, y a cada acción y obra de cada una de ellas concurren todas las demás, concorde y unánimemente, siendo movidas para ello de En Sof, el autor de todas las cosas.*

92. De nuevo los tres modos del ser descritos por Pico en el lib. I, cap. 1 de su *Comentario a una canción de amor de Girolamo Benivieni*, y donde se remite a Proclo y a Siriano.

93. En el margen derecho del manuscrito.

(f. 10v) Pueden las sefirot emanadas obrar varios y contrarios efectos, porque como cada una contiene en sí a todas, y todas se comunican a todas, y todas participan de todas, pueden todas y cada una, por su propia virtud, y por la ajena comunicación de las más altas, y por su propia participación a las inferiores, obrar y dejar de obrar esta o aquella operación y efecto por sí solamente, o esta y aquella juntamente, y lo mismo lo que les es opuesto y contrario. Pueden obrar, y obran a veces misericordia, a veces justicia, y a veces merced o gracia, y a veces una mescolanza o juntamiento de dos o más propiedades, con predominio mayor o menor de una o de otra, y lo que más admira es que en un mismo tiempo pueden obrar y obran, en varios sujetos, contrarias acciones y efectos, comunicándose por merced, castigando y premiando por justicia, y dando por misericordia más bien que el merecimiento, y menos castigo que la culpa.

Y es de advertir y ponderar grandemente que todas las sefirot, unánimes y conformes, concurren juntamente a todas las operaciones, aprobando todas lo que apetece y quiere cada una, y queriendo cada una lo que apetecen, quieren y aprueban todas las demás, de manera que, sin diversidad o discrepancia, quiere cada una lo que quieren todas, y todas lo que cada una, sin obrar ninguna de ellas ninguna operación o efecto, sin que intervengan a ello todas las demás. Y esto porque todas son aplicadas y movidas por la incausada Causa Primera, que las inclina a todas y a cada una a lo que quiere, que es lo que conviene a su comunicación y gloria, según la disposición y capacidad de sus criaturas, ayudando a este efecto, como ya se ha dicho, la continencia con que cada sefirá incluye en sí todas las otras, y la encadenación ordenada e ininterrumpida, con que movida una, se mueven todas, y a la operación de la una concurren, como aquellas que se comunican de arriba abajo, dando, y de bajo a alto, correspondiendo y reverberando, y por los lados uniéndose y mezclándose en mil maneras[94].

De modo que, cuando quiere En Sof, el incausado Causador primero, obrar rigor y castigo en los amalequitas[95], resplandece y se inflama en todas las sefirot, así supremas como medianas e ínfimas, así en las de gracia y misericordia como en las de justicia, la propiedad de rigor y Din que pretende, con que todas vestidas de rigor y justicia, la obran, y ponen en efecto con unánime aprobación y universal concurso. Y al contrario, cuando En Sof, la Causa Primera, quiere hacer bien a Israel, inclina a todas las sefirot a la gracia o misericordia, de modo que con gran conformi-

94. En *Zóhar* III, 109a se halla una de las razones para este encadenamiento y acción conjunta de las sefirot, pues se arguye que no existe ningún otro dios fuera de las diez sefirot, de las que emana y de las que depende toda cosa. En Sof llena cada sefirá a lo largo, a lo alto, y a lo ancho. Y el Infinito solo sabe unir al Sagrado y la Šeḵiná en cada sefirá, y en cada una de las hojas luminosas que penden del árbol sefirótico, y de la misma manera que los huesos, los nervios, la piel y la carne dependen del cuerpo.

95. Pueblo nómada que habitaba el Néguev desde los tiempos de Abrahán hasta Ezequías, *ca*. 2000-700 a.e.c. Fue uno de los pueblos conquistados por Quedarlaomer en tiempos de Abrahán (Gn 14,7). Moisés fue objeto de su furia en un ataque insospechado, y Yahvé decretó guerra permanente contra ellos (Nm 14,45; Jue 6,13; 1 Sam 12,15) y finalmente su aniquilación (Ex 17,8; 1 Cr 44,3).

dad y concordia, sin contradicción, tardanza, o impedimento, la obran, con gran suavidad y afluencia, aun las sefirot de rigor y castigo.

Proposición XXV. *Todo lo que las sefirot obran en los inferiores y por medio de Malḵut.*

Todo lo que las sefirot obran en los tres inferiores mundos es por medio de (f. 11r) Malḵut, que como la décima y última, es inmediatamente próxima al mundo de la Silla de la gloria, y por él a los dos siguientes, de manera que, cuando todas las sefirot se visten de rigor, lo obran por ella en los inferiores, y lo mismo cuando inclinadas a la gracia y misericordia, que en todas, algunas veces, resplandece y predomina, la estampan o despiertan y avivan en Malḵut, para que, por su medio, se difunda y comunique a las criaturas, con que siempre ella es el medio, y casi tránsito y pasaje, para que la eficacia y operación de En Sof, la Causa Primera, descienda por las sefirot emanadas, como por canales e instrumentos, a los inferiores, así a los que llaman hechos, como a los formales y creados.

Proposición XXVI. *Aunque las sefirot obran con universal unión y todas juntas, no obran siempre según la propiedad de todas diez, sino de una, dos, tres, o más.*

Aunque las diez sefirot emanadas están inseparablemente entre sí unidas, y cada una contiene las diez, de manera que la parte, metafóricamente hablando, no es menor en número que el todo, ni el todo mayor que la parte, por la suma espiritualidad y unión que les es propia, con que todas están en todas, y todas en cada una, todas con todas y todas con cada una, con todo es cierto que, aunque obrando obren todas concorde y unidamente, sin que una discrepe o difiera de otra ni de todas, no obran siempre según todas sus diez sefirot, y divinos atributos y propiedades, empleando todas sus fuerzas en todas sus acciones y efectos, sino según un atributo o propiedad, o según una sefirá y numeración. Como cuando todas diez, vestidas de gracia, uniformemente la lucen, no según sus varios atributos y propiedades, sino según el único y la única de la sefirá de Ḥésed; o por el opuesto, cuando todas obran rigor y castigo, según la propiedad de Gevurá la santa. Otras veces obran todas según dos propiedades, como cuando con rigor y gracia, sumergiendo a los egipcios, salvaron al israelítico y escogido pueblo[96].

Y lo mismo se puede ejemplificar de tres, quiero decir, de las tres propiedades de gracia, rigor, y clemencia, con que el mundo es continuamente gobernado, comparadas a los tres elementos, es a saber, el agua

96. Herrera resume aquí la exposición llevada a cabo por Cordovero, en su *Huerta de granados*, pórtico VIII, cap. 9, en la que discurre sobre el significado de un pasaje del *Zóhar*, y expone los mecanismos de interrelación y alternancia entre gracia y misericordia, por un lado, y los rigores, por el otro, sacando a la luz la complejidad de la sefirá Biná, que constituye un espejo de lo que ocurre y se decide en un nivel superior, en Kéter y en Ḥoḵmá. La sefirá Malḵut, por lo demás, se encargará de transmitir a los mundos inferiores tal equilibrio, una dinámica de influencia que muestra la coherencia, por lo demás, de la operatividad divina.

que produce, aumenta, recrea, etc., a la merced o gracia el fuego que consume, distingue, espanta y purifica al rigor o justicia, y el aire, que mediando entre ambos extremos, participa de ellos a la misericordia o clemencia. Otras veces obran según cuatro, añadiendo a los tres casi elementos, el cuarto que es la tierra, quiero decir, a gracia, rigor, y misericordia, un juntamiento y casi mezcla de los tres, que ordinariamente es Malḵut, la tierra de las vidas, o la de los vivientes. Otras veces obran según cinco, que son cinco sefirot, Ḥésed, Gevurá, Tif'éret, Néṣaḥ y Hod, en quien se extiende Biná, para constituir las cincuenta puertas de inteligencia[97], diez en cada una, y en quien según el divino Luria, se difunden y reparten los cinco *ḥasadim* o gracias, y las cinco *gevurot* o rigores que Dá'at les comunica. Obran también las sefirot otras veces según las propiedades o atributos de seis de ellas, que son los (f. 11v) seis extremos del edificio; otras según siete, que son las seis dichas, con Malḵut, como días de la creación del mundo y de la semana, y su Šabbat, quietud y parada; otras veces según ocho, añadiendo Biná a las siete, o nueve con la unión de Ḥoḵmá; y finalmente diez incluyendo la propiedad de Kéter, o sin él, empezando de Ḥoḵmá, y llegando a Malḵut por medio de Dá'at, que interviniendo con las nueve, y juntándose con ellas, cumple el universal y perfecto número de diez.

Y es de notar que, cuando todas las sefirot obran, mas no según todas sus propiedades y fuerzas, sino según algunas, es cuando por voluntad del infinito Causador primero campean, florecen, y casi resplandeciendo, predominan y salen en operación y acto segundo, las que primero estaban en potencia o hábito, y ahora obran, cesando de obrar y casi callando, y reteniendo en sí su luz y eficacia, y en efecto quedando en acto primero, sin salir al segundo, que es operación y obra, aquellas sefirot, propiedades y fuerzas, que entonces no obran; de manera que, obrando siempre todas, no obran según todas sus propiedades, atributos y activas potencias, sino según una, dos, tres, cuatro o más, que en todas salen a demostrarse en sí, y a explicarse y comunicarse fuera de sí, según el beneplácito y voluntad de su infinita Causa, y el concurso y aprobación de todas las sefirot que en uno conspiran.

Proposición XXVII. *Kéter el alto es para merced y misericordia, y contiene el rigor o justicia en modo muy eminente y oculto, sin que propiamente proceda de él, sino de las otras sefirot o mesuras.*

La primera y más alta sefirá o mesura, que llaman Kéter, que significa corona, es del todo Ḥésed, gracia, merced, y clemencia, y aunque contiene

97. Cordovero se refiere a las cincuenta puertas en *La dulce luz* (*Or Ne'erav*), parte VI, cap. 4: «Biná posee también aspectos que son llamados 'puertas'. Hay cincuenta, que se corresponden con las cincuenta veces que el éxodo desde Egipto es mencionado en la Torá. (Su número se explica por) las siete sefirot multiplicadas por siete, que la propia Biná completa hasta el total de cincuenta» (1994: 135), y en *Huerta de granados* consagra una parte, la XIII, a las cincuenta puertas de la sefirá Biná. A lo largo de los siete capítulos de la sección analiza el versículo de la Torá que se corresponde a cada puerta, y que tiene su especificidad y su cometido en la mecánica de la redención, como una suerte de revelación.

en sí a Gevurá, y a las demás numeraciones de rigor y justicia, es en modo muy eminente y oculto, y conforme a su propia naturaleza, que es sumamente misericordiosa, en tanto grado que algunos quieren que no concurra a las obras de rigor y castigo que proceden de las sefirot rigurosas, sino a las de gusto y provecho, como a la riqueza, al amor, al mantenimiento y a fortaleza, con que se doman y sujetan los interiores enemigos, que son las malas inclinaciones, los perturbados afectos y viciosos hábitos, y los exteriores, que son los espíritus contaminados y los hombres que apartándose de la razón y la Ley divina, los imitan y siguen, afirmando que el rigor procede cuando esta soberana corona o Kéter, que también llaman ʻAttiq Yamim o antiguo de días[98], se recoge en sí, y escondiendo su cara, no influye en los inferiores.

Mas la verdad es, que conteniendo en sí a Gevurá, la incluye según su benéfica naturaleza, en modo eminente, oculto, y sumamente gracioso, de manera que, como Daniel afirma[99], no solamente (f. 12r) es blanquísimo de merced y gracia en sí mismo, mas también, envuelto en vestidos blancos, se asienta en la silla de fuego, que significa el rigor soberano, para templarlo, mitigarlo, adulzarlo, y en misericordia convertirlo, lo que consigue y alcanza con solo descubrir y mostrar su tranquila y misteriosa frente, de la cual en virtud de En Sof, la Primera Causa, procede toda merced y misericordia.

Y cuando dice el *Zóhar* que, encubriendo el antiguo de días su rostro, se despiertan los rigores[100], es la intención que entonces ellos se despiertan y avivan, cuando cubierto del velo y antipara de Biná, provee por medio de ella en las seis sefirot de la fábrica, de parte de Gevurá, o según su propiedad de rigor y justicia; mas en la hora de la superior voluntad y beneplácito, resplandecen las misericordias de este divino Kéter o corona, en virtud de En Sof, el incausado Causador de todo, por medio de Ḥok̲má, de modo que todos los rigores se encubren y cesan por la voluntad del Sumo Bien e Infinito, y esto no solamente en todas las sefirot, mas también en todas las criaturas. En efecto, la procesión del rigor depende de lo alto, según la providencia de En Sof, que de sí totalmente lo excluye, porque en la luz de la faz del Rey está la vida[101], y en el Sumo Bien no hay ninguna imperfección o falta, como también es libre de todo rigor. Aunque no deja de causarlo en el modo que dijimos, esta sefirá o emanación primera, mas todas las tres siguientes, que son Ḥok̲má, Biná y Dáʻat, ya lo tienen en alguna manera, pero en modo encubierto y muy sosegado, y la causa próxima del rigor es Ḥésed, la cuar-

98. Se trata de la sefirá Kéter.

99. Dn 10,5-7: «Y alcé mis ojos y miré, y he aquí un varón vestido de lino, y ceñidos sus lomos de oro de Ufaz. Su cuerpo era como de berilo, y su rostro parecía un relámpago, y sus ojos como antorchas de fuego, y sus brazos y sus pies como de color de bronce bruñido, y el sonido de sus palabras como el estruendo de una multitud. Y solo yo, Daniel, vi aquella visión, y no la vieron los hombres que estaban conmigo, sino que se apoderó de ellos un gran temor, y huyeron y se escondieron».

100. *Zóhar* 1: 36b, donde se citan las palabras de Caín en Gn 4,14: «He aquí me echas hoy de la tierra, y de tu presencia me esconderé, y seré errante y extranjero en la tierra; y sucederá que cualquiera que me hallare me matará».

101. Pr 16,15: «En la alegría del rostro del rey está la vida».

ta sefirá o medida, porque como nos enseña el antiquísimo y admirable cabalista rabí Neḥunia ben ha-Qaná[102], las aguas, que son Ḥésed, concibieron y parieron las tinieblas y oscuridad de Gevurá y justicia, como Abraham el misericordioso a su hijo Isaac el justo. Es verdad que no se le aplica el nombre de rigor, ni ejercita sus acciones y hace sus efectos, sino cuando llega a Gevurá y en ella se descubre, como en lugar en que está propia y formalmente.

Proposición XXVIII. *De las seiscientas veinte columnas de luz y eficacia que se incluyen en Kéter el alto.*

Contiene en sí la sefirá primera seiscientas veinte columnas de luz y eficacia, según el número que resulta de las tres letras de su misterioso nombre, que son [103]כתר, y según las que conteniendo en sí los diez mandamientos fueron pronunciadas por la divinidad en el monte de Sinaí, como también, según lo monta Tetragrámaton *melej*, Tetragrámaton *malak̲*, Tetragrámaton *yimlok̲*, *le-ʻolam va-ʻed*, que significa Tetragrámaton Rey, Tetragrámaton reinó, Tetragrámaton reinará para siempre y siempre. Y no hay duda que son soberanas y muy perfectas luces y fuerzas, que incluye en sí el primer efecto de En Sof, la Causa Primera, que emanadas unas de (f. 12v) otras, y todas del mismo, constituyen este perfecto número, que abraza en sí y causa fuera de sí todos los demás efectos, así del mundo de la emanación como de los tres siguientes de la creación, de la formación, y de la fábrica o hechura, y llámanse pilares o columnas[104], así porque, como macizas, y en sí recogidas y cerradas, no se alcanza ni ve lo interior de ellas, como porque es razón que se distingan de las puertas de Biná, que o están abiertas, o se pueden abrir y abrirán finalmente, y de los senderos de Ḥok̲má, que aunque encubiertos y estrechos, admiten alguna entrada, tránsito, y pasaje, sirviendo de introducir, y llevar al último término y feliz fin, de las columnas del divino templo y sagrario del infinito Rey de Reyes de los Reyes, y que como pilares, sobre quien se encumbra su corona, la integran y constituyen.

102. Rabí del siglo II al que se atribuyó, erróneamente, la autoría del *Séfer ha-Bahir* (*Libro de la claridad*). Conocido también como el *Midráš R. Neḥunya ben ha-Qaná*, el texto se compuso probablemente en el sur de Francia en el siglo XII (cf. Wolfson, 1993). La referencia de Herrera a este texto midrásico es al parágrafo 74: «Está escrito en Sal 18,11: «Puso tinieblas por su escondite, por cortina suya alrededor de sí. Oscuridad de aguas, nubes de los cielos» (*šeḥaquim*, que designa a la vez 'nubes' y 'cielo'). Él respondió: es a propósito de esas nubes que la Escritura dice por la boca de Is 45,8: 'Y las nubes destilen justicia'. Puesto que la justicia es el atributo del rigor (Din) del mundo, a propósito del cual se dice en Dt 16,20: 'Es *ṣédek ṣédek* (justicia) lo que debes buscar', a lo que se agrega 'con el fin de que vivas y heredes la tierra'. Si te juzgas a ti mismo ('*aṣmek̲á*), vivirás; en caso contrario, es la justicia quien te juzgará, a pesar de ti mismo» (2012: 58-59). Al igual que ocurre en el *Zóhar*, o también en los comentarios de Naḥmánides y Menaḥem Recanati, Herrera interpreta este pasaje como prueba de la paradoja expuesta, esto es, que la sefirá Ḥésed o merced engendra y genera el Din o rigor.

103. En el manuscrito de La Haya se halla un espacio vacío. Las letras hebreas aparecen en las copias de *Puerta del cielo* que se hallan en la Biblioteca Etz Haim-Montezinos de Ámsterdam y en la de la Biblioteca de la Columbia University de Nueva York.

104. 1 Sam 2,8: «Él levanta del polvo al pobre, y del muladar exalta al menesteroso, para hacerle sentarse con príncipes y heredar un sitio de honor. Porque de Yahvé son las columnas de la tierra, y él afirmó sobre ellas el mundo».

Y es de notar que, en cada una de estas 620 columnas, se consideran tres nombres inefables y de cuatro letras, quizás porque contiene cada una de ellas en sí la voluntad de En Sof, la Causa Primera, que en el nombre de Tetragrámaton está cifrada, y las diez sefirot, por quien se demuestra y explica, y finalmente los mundos a quien se comunica y manifiesta; y todo esto con tres relaciones, de que la primera es hacia el principio de que proceden, la segunda hacia sí mismas y la tercera hacia sus efectos que producen, o porque cada una tiene la luz de su causa, que explicada en diez sefirot, la rodea la luz de la misma, que del mismo modo la penetra; y la que dependiendo de ambas, con el mismo aparato de las diez divinas numeraciones, casi rezumando, transbordando, y transvertiendo sale y se comunica a los inferiores.

Proposición XXIX. *Cómo se unen las tres sefirot supremas, que son grandemente misericordiosas, con el rigor de Gevurá y las demás, y cómo se atan y copulan entre sí todas las divinas numeraciones y medidas.*

Aunque en las tres sefirot más altas no hay rigor, como se ha dicho, pues lo contienen en sí con aquella eminencia y encubrimiento con que todas las sefirot se incluyen en la infinita fuente de En Sof, la Causa Primera, y en el improporcionado manantial de Kéter, su primer efecto, con todo supuesto, que en cada sefirá se incluyen las diez, y que el principio original del rigor, procediendo a lo inferior, viene de lo alto, según la providencia y voluntad del infinito Causador primero, es cierto que por ellas, en alguna manera, penetra y pasa, para llegar al lugar en que próximamente se descubre, formalmente consiste y eficazmente obra, que es Gevurá, la quinta de las sefirot en la descendida; con la cual se juntan y unen las tres supremas, como lo hacen siempre las superiores con las inferiores, no solamente como causas con sus efectos, mas también por su Kéter, Ḥoḵmá, y Biná con el Kéter, Ḥoḵmá, y Biná de Gevurá, o por la Gevurá de las tres supremas, que acabamos de mentar, con la Gevurá de la Gevurá, en que el rigor se manifiesta y obra.

Y universalmente, conteniendo cada sefirá en sí las tres propiedades de merced, rigor, y clemencia en que el mundo de (f. 13r) la emanación se distingue, se une por su Ḥésed, merced o gracia, con Ḥésed, o con las sefirot que lo contienen o participan, como por su Gevurá con la misma Gevurá, o con las sefirot que son de la orden de rigor y justicia, y por su Raḥamim, misericordia, o clemencia, con Tif'éret, o con las sefirot de su propiedad o grado.

De manera que Ḥésed se junta con Gevurá por uno de dos modos, es a saber, o por su Ḥésed con el Ḥésed de Gevurá, o por su Gevurá con la Gevurá de Gevurá, y Gevurá se une con Ḥésed, o por su Ḥésed, con el Ḥésed de Ḥésed, o por su Gevurá con la Gevurá de la dicha; y lo mismo hace Tif'éret con ambos, uniéndose con Ḥésed y Gevurá, mediante su Ḥésed y Gevurá[105]. Y de este modo se juntan todas las sefirot, y conspi-

105. Cada sefirá contiene todas, o cada una de las demás es ella misma. La actividad emanativa se traslada a la reflexión de la luz, en un número potencialmente infinito de modos, de los

ran en uno, y aunque diversas en propiedades, y casi contrarias en operaciones y efectos, convienen en una concordia y conformidad uniforme, y en una acción indiferente y casi la misma, movidas para ello del purísimo Uno, que es su Causa, y causa de toda unidad, unión, y concordia, y que las endereza y encamina siempre a todas al fin que conviene, para su comunicación y gloria.

Proposición XXX. *Aunque Biná es grandemente graciosa y llena de clemencia, es el origen y fuente del rigor, y la que lo despierta, aviva, aplica, mitiga, adulza y aquieta, según el beneplácito de En Sof, la Causa Primera.*

Aunque en las tres sefirot más altas, que son Kéter, Ḥoḵmá y Biná, no hay Din, rigor, o justicia, con todo, es cierto que todo el que tiene y obra Gevurá, que es la sefirá en que el rigor formalmente reside, depende de Biná en tanta manera, que movida Gevurá por Biná, y recibiendo de ella actividad y eficacia, obra rigor y castigo, como rama que depende de su raíz o tronco, y en su virtud explica sus operaciones, y sale en acto segundo con ellas; y cesando Biná de mover a Gevurá, y no le comunicando su influencia y fuerza, no tiene por sí misma ningún vigor para obrar las acciones del rigor, que le son propias.

Con que se concluye que, aunque Biná es grandemente clemente y graciosa, es, con todo, el origen de donde se despierta y aviva el rigor, en Gevurá, y en las demás sefirot rigurosas para obrarlo, y este es el misterio del nombre inefable con la apuntadura de Elohim, y el oscuro mas verdadero dogma de los sapientes del Talmud, que en las casas interiores y encubiertas está el dolor, casi en el corazón y sensitiva potencia, y no en las exteriores y de fuera, que lo manifiestan y ejecutan, como hacen los ojos, el rostro, y las manos.

Proposición XXXI. *Todas las sefirot procedieron de dante y recibiente, o metafórico macho y hembra, excepto Kéter, que emanó inmediatamente y sin hembra o recibiente de En Sof, la Causa Primera.*

(f. 13v) Ninguna de las sefirot del mundo emanado fue producida, si no es por la virtud y eficacia de dante y recibiente, que metafóricamente hablando se llaman macho y hembra, excepto la primera y más alta, que es Kéter, que procedido de En Sof, la Causa Primera, sin medio de recibiente o hembra, que participando la virtud soberana, casi simiente, en gran sencillez, la engrosase después en sí como embrión o feto, a fin de producir, o parir últimamente, aún más compuesto y grueso efecto.

Y si Kéter procedió de En Sof en este inmediato y perfecto modo, fue para demostrar en sí mismo que fue producido por absoluta y libre voluntad de la Causa Primera, que siendo por sí suficientísima, no tuvo ni tiene necesidad de nadie ni de nada para obrar lo que quiere. Mas Ḥoḵmá y Biná no emanaron sino en virtud de las raíces de macho y hembra,

cuales son fundamentales el que la dirige de arriba abajo, y el que la hace retornar, desde lo ínfimo, hacia arriba.

que Kéter en sí contiene, y las demás sefirot procedieron de estas dos, es a saber, Ḥoḵmá y Biná, como de padre y madre.

Proposición XXXII. *Ḥoḵmá es numeración de* Ḥésed, *merced, o gracia, y contiene en sí treinta y dos sendas o carreras de sabiduría.*

De Ḥoḵmá, la sefirá segunda, hay varias opiniones, mas la verdadera es que, siendo una de las tres supremas, que son grandemente misericordiosas, es libre de todo rigor y justicia, y por su propia naturaleza llena de merced y gracia; como se confirma del orden de los extremos, en que en el derecho, que es de gracia, es Ḥoḵmá, la primera, y la que perpendicularmente está sobre la sefirá de Ḥésed o merced, de quien es causa, como también se infiere del nombre de *ṭalit* o manto blanco que le aplican, y de la naturaleza del cerebro que, como húmedo, frío y blanco, le es propia[106].

Es verdad que su merced y misericordia no es tan pura, ni intensa, como la de Kéter, pero mayor y más excelente que la de Biná. Y es de saber que en Ḥoḵmá hay treinta y dos propiedades o fuerzas, que llaman sendas, carreras, o caminos, significados por las treinta y dos veces Elohim, que no sin misterio se repiten en la creación del mundo, y en la *bet* que es dos, y en la *lamed*, que es treinta, con que empieza y acaba el divino Pentateuco o cinco libros de la Ley[107].

Y es el caso que Biná, cuyo nombre es Elohim, en virtud de *rešit* o principio, que es Ḥoḵmá, creó el mundo[108], y recibiendo de ella, como

106. En *Huerta de granados*, parte IV, cap. IV, leemos: «Al principio En Sof emanó diez sefirot, que son de su esencia, unidas con él. Él y ellas son por entero uno. No hay cambio o división en el Emanador que pudiera justificar que se dijera que es dividido en partes en estas diez sefirot. División y cambio no se aplican a él, solo a las sefirot externas. Para ayudar a concebir lo anterior, imagina agua fluyendo a través de vasos de diferentes colores: blanco, rojo, verde y otros. Tal como el agua fluye a través de los vasos, parece tornarse del color de los vasos, aunque el agua carece de todo color. El cambio de color no afecta al agua en sí misma, solo a nuestra percepción del agua. Así ocurre con las sefirot. Ellas son vasos, conocidos, por ejemplo, como Ḥésed, Gevurá, y Tif'éret, cada color de acuerdo con su función, blanco, rojo y verde, respectivamente, mientras que la luz del Emanador —su esencia— es el agua, que carece de color en absoluto. Esta esencia no cambia; solo parece cambiar mientras fluye a través de los vasos. Aún mejor, imagina un rayo de luz resplandeciendo a través de un vitral de diez diferentes colores. La luz del sol no posee color, pero parece cambiar su tonalidad a medida que pasa a través de los diferentes colores del vitral. Así, una luz coloreada lo traspasa. La luz no ha cambiado en esencia, aunque así se le aparece a quien la ve. Lo mismo ocurre con las sefirot. La luz que envuelven y contienen los vasos de las sefirot es la esencia, como el rayo de sol. Esta esencia no cambia su color en absoluto, tampoco el juicio ni la compasión, ni derecha o izquierda. Pero emanando a través de las sefirot [...] el juicio y la compasión prevalecen» (2007: 163-164). El color blanco revela el misterio de la misericordia. Ḥoḵmá es llamada también *golem*, materia bruta, que contiene en ella todas las formas, y las dos palabras, Ḥoḵmá y *golem*, tienen el mismo valor numérico, 73.

107. La palabra Elohim aparece 32 veces en el primer capítulo del Génesis.

108. A partir de Ḥoḵmá se concreta el ente. En Sof y las sefirot superiores pueden ser llamadas, con toda propiedad, nada. Ḥoḵmá es ya ser inteligible pero no inteligido. Chiquitilla, en *Pórticos de luz* (IX, 10), distingue entre sabiduría superior, inaccesible e inferior, la de Salomón: «Lo importante es que sepas distinguir, en cada momento, cuándo se trata de la sabiduría superior y cuándo de la inferior. Debes comprender que la sabiduría superior no se separa jamás de la inteligencia, porque las dos están, conjuntamente, unidas a la sefirá de la Corona, que pertenece al mundo de la misericordia perfecta. En este lugar no existe tristeza, ni irritación, ni separación, sino esplendor, gloria, fuerza y alegría. Porque la sabiduría y la inteligencia están siempre unidas,

de su Causa, treinta y dos ejemplares y fuerzas, estampó y produjo en este treinta y dos eficacias y efectos, y lo hizo semejante a su arquetipo. Y lo mismo se debe decir de los cinco libros de la Ley divina, que colocada en Malḵut y Tif'éret, que son Ley de boca y escrita depende de Ḥoḵmá y Biná, padre y madre soberanos, según lo de Salomón rey y sabio; oye, mi hijo, castigo o reprensión de tu Padre, y no dejes Ley de tu madre.

Bien entendido que la *bet* de *be-rešit* es significación de Ḥoḵmá, la sefirá segunda, y la *lamed* de Kol Israel, con que acaba el Deuteronomio, es demostración de Biná, que es llamada torre que vuela en el aire; y en efecto es כל o todo, y 50; (f. 14r) como el número de ambos, y está encima de Israel, que es Tif'éret o el abreviado de faces[109], que de dicha Biná, como de madre, en compañía de Malḵut procede, y es alimentado y aumentado[110].

Proposición XXXIII. *Biná es gracia o merced, mas origen y principio de rigor y castigo, e incluye cincuenta puertas de Biná o inteligencia.*

Biná, que es la tercera sefirá en la bajada, es de la propiedad o naturaleza de merced y misericordia; sino que de ella proceden los rigores, y ella los mueve y aquieta, según la voluntad y providencia de los que la exceden, en especial de En Sof, incausado Causador de todo. Ella los aplica al efecto, aumenta, disminuye, mitiga, y del todo aplaca y amansa. Es causa como madre, con el concurso y virtud de Ḥoḵmá, casi padre, de las siete sefirot siguientes, de que las seis primeras, unidas y juntas, se llaman hijo, y la última, que es Malḵut, es dicha hija. Es la postrera en la vuelta, y se llama conversión, penitencia, perdón, felicidad, jubileo y mundo venidero, como Ḥoḵmá es la primera en la procesión y descendida, y se llama *yeš*, que quiere decir ser o algo, y Biná, *mi*, que se interpreta quién, porque de ella hay pregunta, mas no respuesta. De manera que de *'ayin* o

el nombre YH no cambia jamás. Pero si Israel peca, la sabiduría inferior (Malḵut) se separa de la ciencia (Tif'éret)» (2009: 565-566).

109. Primera referencia, en *Puerta del cielo*, a las reconfiguraciones de las sefirot que se conocen como *parṣufim*. Al igual que los nombres divinos que se asignan a las sefirot, los *parṣufim* representan diversos aspectos de su actividad, que no alteran la naturaleza de aquellas, ni su vínculo con En Sof. A ellos son asociados los nombres divinos, como explicita Vital: «El *parṣuf* llamado 'Adán' tiene 248 miembros, con sus propias específicas diez sefirot, como sigue. El Kéter es el cráneo; Ḥoḵmá, Biná, y Da'at son las tres partes del cerebro; Ḥésed, Gevurá, y Tif'éret son los dos brazos y el cuerpo, Néṣaḥ, Hod y Yesod son los dos muslos y el órgano sexual. Malḵut es la hembra de Adán Qadmón. Si, de todos modos, deseas subdividir y diferencias estas diez [...] en muchas categorías, pueden ser divididas solo en cinco aspectos, cada uno de los cuales es un *parṣuf* completo, a imagen de un humano, en el orden siguiente: El Kéter es un *parṣuf* completo con diez sefirot, llamado Ariḵ Anpín; Ḥoḵmá es, del mismo modo, un único *parṣuf*, con diez sefirot, llamado Abba; biná es, de modo similar, un *parṣuf* único con diez sefirot, llamado Imma; las siguientes diez sefirot, de Ḥésed o Yesod, forman un único *parṣuf* con diez sefirot, llamado Ze'er Anpín. La décima sefirá, Malḵut, es un *parṣuf* con diez sefirot, llamado Nuqvá, la hembra de Ze'er Anpín» (2008: 55-56).

110. Cf. Vital, puerta 3, 2: «Estos cinco *parṣufim* del mundo de la Emanación son descritos en el *Zóhar* en *Idrá Rabbá* e *Idrá Zutá*. Hallamos que el secreto del mundo *be-hibar'am* (Gn 2,4) es: 'Él los creó con cinco'. Así, todo lo que fue creado es un aspecto de estos cinco *parṣufim*, ya sea en el mundo de la Emanación o en los mundos de la Creación, Formación, o Acción» (2008: 102).

nada (entendido o inteligible) se viene por medio de *yeš*, que ya es algo o ser inteligible (mas aún no entendido), que es Ḥoḵmá, a *mi*, que es Biná, de quien hay investigación y demanda, casi pregunta de quién es, mas no conocimiento o entendida respuesta de lo que es.

Además de[111] מי o *mi*, es aritméticamente cincuenta[112], en demostración de cincuenta luces o fuerzas, que llaman puertas de Biná o inteligencia, que en ella se colocan, representadas en las cincuenta veces que la liberación de Egipto es repetida en los cinco libros de Moisés nuestro maestro. Y como las treinta y dos sendas o carreras de Ḥoḵmá o sapiencia incluyen las diez sefirot emanadas, y las veinte y dos letras del alfabeto; o las tres sefirot supremas y las siete inferiores, por sí todas diez juntas, y los doce metafóricos términos de la cantidad y sitio, o los doce *ṣerufim*, o varias combinaciones del nombre cuadrilátero inefable, así, estas cincuenta puertas de Biná proceden de las *he*, que es número de cinco, y su propia letra multiplicada por *yod* o diez, que es la letra de Ḥoḵmá, y el número de las sefirot; o significan las cinco sefirot que la siguen, según cada una de ellas contiene todas las diez, porque, como se lee en el *Zóhar*, Biná se comunica a Ḥésed, Gevurá, Tif'éret, Néṣaḥ, y Hod, sin que llegue a Yesod, que es la mesura de José el justo, y así él fue huérfano de madre, mas no de padre, pues lo cubre Ḥoḵmá y llega a Malḵut, según lo del Sabio Tetragrámaton, con Ḥoḵmá o sabiduría cimentó o fundó la tierra, como se dirá, con el favor divino, en el libro segundo; o digamos que, produciendo Biná las siete sefirot del edificio, y su parada, incluyó en cada una siete, con que hizo cuarenta y nueve, y juntándose con ellas, cincuenta. Y este es el misterio de las siete *šemitot* o semanas, y del jubileo, en que todo volvía a su principio.

	3
	7
10	10
22	22
——	——
32	32[113]

(f. 14v) Proposición XXXIV. *Por qué las tres sefirot más altas se cuentan y reputan por una, y de dos uniones que en las sefirot se consideran, y lo que por cada una de ellas obran en los inferiores.*

Es sentencia cabalística que las tres sefirot más altas son reputadas y tenidas por una, y es digno de inquirir y saber por qué se les atribuye más

111. Omitido en el original.

112. Attali (Cohen de Herrera, 2010: 503) supone que «sinquenta» significa «sin cuenta», esto es, incontables. Sin embargo, Herrera se limita a escribir cincuenta con *s* inicial, y el sentido es aritméticamente 50 y en ningún caso sin número. En el manuscrito está escrito «sinco» y «cinco» indistintamente.

113. En el margen derecho del manuscrito.

unión que a las demás, que como dijimos, están entre sí y con su fuente, siempre inseparablemente unidas. Y para entenderlo se ha de saber, que en las sefirot hay tres maneras de unión, de que la primera es la que desde el principio de su emanación tienen todas entre sí, casi naturalmente, y que les es necesaria, así para su propio ser y perfección, como para la producción y gobierno natural y ordinario de los tres creados mundos, que sin esta unión no se conservarían, y así no falta jamás, ni cesa, antes permanece siempre la misma en todas las sefirot, sin que haya añadimiento o disminución en ninguna de ellas.

Mas la segunda manera de unión es cuando se innova en ellas algún aumento de virtud e influencia, a fin de comunicarlo a los inferiores, según su merecimiento o culpa, o según lo que conviene en determinado lugar y tiempo, y no en todos, a la gloria divina, por medio de la providencia con que gobierna a los hombres; como por ejemplos se entenderá mejor: En el día de *kipur* o de las perdonanzas hay nuevo acrecentamiento de divina luz, y superior influencia en las sefirot emanadas, porque mediante el culto y servicio de aquel día, se deduce y atrae de Kéter el alto, en quien habita En Sof, como en su más apropiado templo, la influencia de perdón y limpieza que entonces se pretende, por medio de Biná, que en sí contiene la conversión y penitencia, y está siempre unida con Ḥoḵmá, origen del lado derecho, y de la merced o gracia, a Malḵut la santa, a fin de emblanquecer y rematar los pecados y culpas de Israel, que teñidos en color de sangre, la demandan. Y este perdón de pecados e influencia de Kéter, por Biná unida con Ḥoḵmá, a Malḵut, es por medio de las seis sefirot de la fábrica, que juntan y unen Biná con Malḵut, según el secreto de una, una y una, una y dos, una y tres, una y cuatro, una y cinco, una y seis, y una y siete, que el sumo sacerdote, destellando la sangre, contaba.

A que añadimos otros ejemplos, y es que cuando la divinidad quiso enriquecer a Abraham nuestro padre, dedujo la influencia de Biná por medio de *ṣafón* o septentrión, que es Gevurá, origen de la riqueza, a Malḵut, para que se la participase. Como también queriendo que David alcanzase victoria de sus enemigos, atrajo la fuerza de Biná por Gevurá, y Hod a Malḵut, que es la espada que venga, con que ayudada de Néṣaḥ o victoria, venció y destruyó a sus contrarios. O finalmente cuando le plugo henchir de sabiduría a Salomón, dedujo la influencia de Ḥoḵmá, que siempre (f. 15r) está unida con Biná por medio del meridión, que es Ḥésed, a quien deben encarar los que desean ser sabios, a Tif'éret, que contiene en sí la Ley escrita, y de allí finalmente a Malḵut, que es Ḥoḵmá inferior, y causa, en virtud de los superiores, de todo lo que hay y se renueva en los mundos de la creación, formación, y hechura.

En resolución, estas influencias y otras semejantes se innovan y mudan según la ocasión de las criaturas, y en especial de las racionales y humanas, y en efecto según la disposición, o traza y voluntad de la divina providencia, que extendiéndose de cabo a cabo, poderosamente dispone y ordena todo, provechosa y suavemente, en las siete sefirot postreras, y que se llaman del edificio o fábrica, y casi centro y parada, mas en las tres más altas y primeras, en saliendo en acto segundo y operación una de ellas, salen y obran sin diferencia, todas tres uniforme e igualmen-

te, estando siempre todas tres llenas de todas las bendiciones y gracias, sin que se innove o varíe en una, ahora, antes o después, lo que no hay, hubo, o habrá en las obras, que es el Secreto de *roš, ašer yišar*, que demuestra que estas tres supremas sefirot y medidas, más que las otras siete inferiores, están entre sí siempre y sumamente unidas, y se reputan y cuentan por una.

Proposición XXXV. *De la tercera unión de las sefirot, de su ocasión y motivo, y de sus efectos.*

La tercera manera de unión es la que propiamente se halla entre Ḥoḵmá y Biná, y entre Tif'éret (según se junta con las otras cinco sefirot de la fábrica, casi sus dos brazos, dos piernas y miembro santo) y Malḵut, la décima y última sefirá. Y es un modo de cópula y unión, de dante y recipiente, o macho y hembra, con que por sí, y no por medios se juntan, y producen Ḥoḵmá y Biná, las siete sefirot siguientes, y Tif'éret con las cinco que dije, y Malḵut a los tres mundos creados, que son el de la Silla de la gloria, el angélico y el corpóreo; esto en el principio, que después les infunden ánimas, o comunican interiores espíritus y vidas.

Y esta tercera y excelente unión y efecto ha cesado y cesa muchas veces, no solamente en Tif'éret con Malḵut, mas también en Ḥoḵmá y Biná, porque la unión de Tif'éret y Malḵut es ocasión, motivo, provocación, y causa *sine qua non*, de la unión de Ḥoḵmá y Biná, como de la de los primeros lo son los merecimientos, o *miṣvot* de Israel y de sus píos y santos varones, la Ley divina, el Templo Sagrado, y la tierra de promisión, en que las obras y contemplaciones[114] tienen más eficacia y lumbre.

De modo que, cesando la inferior unión y cópula, cesa y para también la superior (en nuestro beneficio, entiendo). Como asimismo, faltando el merecimiento humano[115], que se alcanza, como dijimos, por la Ley, y en la Tierra Santa, falta la unión de Tif'éret y Malḵut, y la vivificación de soberanas almas que de los dos proceden, porque sin la conversión, preparación y disposición meritoria de los que perfectamente observan la Ley divina, que llaman aguas femeninas, y se puede interpretar

114. Estas contemplaciones son un elemento capital en la plegaria meditativa, pues permiten al que la realiza prestar su atención a los misterios de En Sof, además de a las actividades mundanas. En Chiquitilla se da una explicación de cómo asciende la plegaria: «[...] el misterio de 'El Ḥai es el misterio del lugar de la unión de las plegarias y peticiones. Cuando se une a 'El Ḥai, la plegaria pasa con rapidez por las estancias, hasta llegar al lugar de la inteligencia, y gracias a la inteligencia se une con la sabiduría, también llamada voluntad» (2009: 239).

115. Las obras justas de los varones de Israel, o su omisión, son causa de modificaciones en las sefirot, esto es, en el mundo superior. La acción humana puede influir en el pleroma divino y transformarlo, algo que se halla ya explícito en Chiquitilla, solo por ser la actividad humana refuerzo y amplificación de la intencionalidad divina. No que Dios esté sometido a lo que crea, pero, de modo paradójico, y sin sufrir la menor alteración en su esencia y existencia, «espera» que ocurra que el humano se sienta concernido, y actúe, y esta acción asciende a través del sistema sefirótico, que incluye en lo infinitamente pequeño aquello que se da en lo infinitamente grande. Herrera parece querer aquí evidenciar esta centralidad de las *kavvanot* o intencionalidades. Recanati había enfatizado que aunque en el hombre parece iniciarse el influjo de la energía divina en el mundo sefirótico, el origen de la misma es la incognoscible esencia divina, el reino que el entendimiento no puede alcanzar, pero que penetra hasta los últimos confines de la creación.

provocación, motivo, ocasión, recuerdo, o despertamiento, u otra semejante causa sin la cual no se hace el efecto, no obran esta noble operación de (f. 15v) animar a las criaturas, casi cuerpos que reciben ánimas y vidas, las superiores sefirot o numeraciones, que sin dicha provocación y motivo, no influyen sus masculinas aguas[116], simientes, o fuerzas, para producir la espiritualidad que pretenden, y en quien consiste la perfección de todas las criaturas.

Y esto baste en esta tan alta y oculta materia.

Proposición XXXVI. *Las sefirot son representaciones de En Sof, la Causa Primera, según sus acciones, y porque estas son de dos maneras, conviene a saber, unas inferiores o inmanentes, y otras exteriores y transeúntes; por las tres sefirot supremas manifiesta sus primeras acciones, que como intrínsecas, son muy ocultas, y por las siete siguientes, sus operaciones segundas, que como exteriores se pueden entender y entienden*[117].

Las sefirot emanadas son, como varias veces se ha dicho, representaciones de En Sof, la Causa Primera, no según en sí consiste, que así es a todos del todo inaccesible y oculto, sino en cuanto se relata a sus efectos como comunicable y participable de ellos, y los produce y gobierna con su voluntad y entendimiento. Y porque En Sof (cuanto hace ahora a nuestro propósito) se refiere a ellos en dos maneras, de que la primera es por sus actos interiores e inmanentes, y que en él continuamente permanecen, como es entender, querer, disponer, elegir, proveer, etc.[118], y la segunda por sus actos transeúntes, con que casi saliendo de sí, y llegando a sus efectos, los produce, conserva, convierte, perfecciona, etc., procedieron de dicho En Sof el sobrealabado, por esta causa, dos modos de representación.

De que el primero es el que significan las tres sefirot más altas, que como consta de sus nombres, demuestran a los inferiores las operaciones interiores o inmanentes de su Causa, que lo es de todos, es a saber, su entendimiento, voluntad, y providencia, que como identificadas con su origen, en quien no hay cosa que difiera entre sí y de ella, siendo como es, su mismo entender, querer, etc., y su propio ser y esencia, son en sí mismas y en su fuente totalmente ocultas y fuera de sí, imperfectamente alcanzables, con que es conforme a razón y acertado que no se inquieran o investiguen, porque, como se ha dicho, exceden la capacidad de los entendimientos creados.

116. *Zóhar* 1: 46: «Deja que la tierra produzca hierba: esto indica la unión de las aguas superiores con las inferiores de modo que se llegue a fruto. Las aguas superiores generan, y las inferiores las llaman como la hembra al macho, porque las aguas superiores son masculinas, y las inferiores femeninas» (1984, I: 144). La teoría neoplatónica análoga a esta actividad se erige sobre la descripción de los agentes de la *epistrofé* en Proclo, que perdurarán en la noción de *hiṣṭalqut* en Luria. Cf. con respecto a la naturaleza de las hénades, entre otros, Butler, 2008.

117. Una distinción entre causalidades: la acción de En Sof es transeúnte y además implícita, inmanente a las cosas.

118. En Sof sustenta los efectos como causa inmanente, al permanecer aquellos en él (en una suerte de panenteísmo), y por los transeúntes, ya que la acción de las causas en los efectos es asimismo la propia acción de En Sof.

Pero el segundo modo de representación, es el que propiamente hacen las siete sefirot siguientes, que llaman de la fábrica, que como enseñan sus nombres demuestra, la 1. gracia, 2. rigor y 3. misericordia, con que la Primera Causa 4. produce, 5. conserva, 6. convierte y 7. perfecciona todas las cosas, estampando en cada una por sí, y todas juntas, aquellas exteriores eficacias y perfecciones, que se pueden alcanzar y, por consiguiente, se deben inquirir o investigar, conforme a lo que el sagrado texto nos enseña, afirmando que lo oculto es propio de Tetragrámaton nuestro dios, dice que las cosas cognoscibles y descubiertas, son para nosotros y nuestros hijos, declarándose aún más en otra parte, diciendo: deja la madre, y toma los hijos, como también cuando pronunció: (f. 16r) pregunta a los días primeros o precedentes[119], que son como consta, las seis sefirot o eficaces días de la universal fábrica, y el séptimo, casi Šabbat y día de reposo. Como sin duda se entiende por la madre, a Biná, y por sus hijos, las siete sefirot, que acabamos de decir que son descubiertas y alcanzables a nosotros y a nuestros hijos, como por lo opuesto son inalcanzables y ocultas las tres sefirot soberanas, que son propias de Tetragrámaton inefable.

Con que queda entendida la proposición cabalística que prohíbe la investigación de las tres sefirot más altas, de que la primera se llama אין o nada, porque de ella nada se alcanza; la segunda יש o algo, porque de ella solamente se sabe que es y existe, sin que se conozca ni demande la naturaleza o esencia que posee; la tercera es dicha מי o quién, porque ya se pregunta por ella, como por la que está inmediatamente sobre las siete sefirot siguientes, que son las que se pueden entender y que llaman אלה que quiere decir estos, como señalados con el dedo, y manifiestos a la intelectual vista; y de מי o quien y אלה o estos, consta el nombre de אלהים (Elohim) que se coloca en Biná causalmente, en Gevurá formalmente, y en Malḵut participativamente[120].

Proposición XXXVII. *Trátase de la sefirá de Ḥésed, merced o gracia.*

La cuarta sefirá es Ḥésed, que significa merced o gracia, y es su propiedad, conforme a su nombre, comunicarse y hacer bien a buenos y malos, participando su bondad por merced y gracia, aunque no haya merecimiento ni disposición de parte del sujeto, a muchos mucho y por mucho tiempo[121].

119. Cf. Dt 4,32: «Porque pregunta ahora si en los tiempos pasados que han sido antes de ti, desde el día que creó Dios al hombre sobre la tierra, si desde un extremo del cielo al otro se ha hecho cosa semejante a esta gran cosa, o se haya oído otra como ella».

120. Vital, *El palacio de Adán Qadmón*, puerta III, cap. 2: «El versículo 'En el principio Dios (Elohim) creó el cielo y la tierra' (Gn 1,1) se refiere también al Malḵut de Adán Qadmón, que es aquí llamado Elohim. Por su poder, el 'cielo y la tierra' del Mundo de la Emanación fueron creados» (2008: 103).

121. Esta interpretación de Ḥésed, que se otorga sin previo merecimiento, y a buenos y malos, no parece propia de la tradición judía, y podría considerarse una suerte de concesión a la doctrina de la predestinación, sostenida por los dirigentes protestantes de Ámsterdam. Sin embargo, el Ḥésed primero, que es la comunicación de la gracia en tanto que existencia, es un bien que se comunica, en efecto, a todos los existentes indiscriminadamente, con gratuidad perfecta.

Es también su propiedad reprimir y quebrantar el furor e ímpetu de los espíritus inmundos, e impedir la tentación con que impugnan las ánimas, la acusación con que las culpan, y el castigo con que las atormentan; influir luz, bendición, sapiencia, gracia, y perfección en todas las criaturas; convertirlas a lo alto, unirlas con lo alto y felicitar con su unión, así a los superiores como a los inferiores, producir y conservar el mundo, que con Ḥésed o merced fue fabricado; reinar sobre todas las seis sefirot inferiores, y contenerlas en sí como eminente principio y apetecido fin de todas ellas; ser expresa semejanza del Sumo Bien, y como él grandemente comunicable, suficiente, apetecible y perfeccionable.

Es comparada a la blancura por su actualidad y pureza, y a las aguas, porque como ellas produce, conserva, recrea, aumenta y perfecciona todas las cosas.

Proposición XXXVIII. *De Gevurá, rigor o justicia.*

La quinta sefirá se llama Gevurá, que interpretamos fortaleza, y es (f. 16v) la que contiene el rigor y justicia, y que lo ejecuta y obra en todas las criaturas, castigando a las pecadoras, premiando a las buenas y acendrando (casi crisol al oro[122]) a las medianas, y que contrajeron alguna escoria[123], de la cual las purifica y limpia. Tienta también a los justos y píos, a fin de experimentarles, y aumentando y manifestando su merecimiento, darles mayor premio.

Tiene el fiel de su justa balanza siempre igual y derecho, y en su examinar y sentenciar es sumamente puntual y menuda, ponderando con gran curiosidad y diligencia, no solamente las obras, palabras, y pensamientos de los que son capaces de premio y pena, mas también todas sus circunstancias, respectos y conjunciones. Opónese con gran fortaleza al mal, y lo prohíbe, reprime, convierte en bien, o castiga, no consintiendo que nadie salga de su orden y justa regla, ni que haga mal sin que lo reciba, ni que exceda su primera intención sin que incurra en la segunda, no permitiendo los males sino para sacar de ellos mayores bienes. Es el azote que castiga a los pecadores, y de él proceden todos los exteriores fiscales, torcedores, acusadores, y verdugos, así humanos como diabólicos, la privación, muerte, infierno y purgatorias penas. Influye también la riqueza y el mantenimiento, y por esta razón, se puso la mesa con los panes de la proposición en la parte septentrional del Templo, bien entendido que es el extremo del cielo que la representa[124].

Es origen del fuego, de todo calor y vehemencia, de la irascible, de la magnanimidad, del imperio, de la guerra y estratagemas bélicas, del color bermejo y colorado, y de las joyas y piedras que de ella son pintadas. Fortalece a la razón, para que sujete y dome al apetito sensitivo, así al de

122. Cf. Pr 17,3: «El crisol para la plata, y la hornaza para el oro; pero Yahvé prueba los corazones».

123. Escoria, en el sentido etimológico de lo que se desecha, es una manera en que puede referirse lo que designa el término *qelipot*, que está por los espíritus inmundos o las cáscaras.

124. Ex 25,30: «Y pondrás sobre la mesa el pan de la proposición delante de mí continuamente».

la concupiscible, como al de la potencia irascible o animosa. Da fuerza a los buenos para que venzan a los malos, oye los clamores de los que oran, pero en virtud de Biná, y examina sus oraciones, para que si tuvieren merecimiento, sean escuchadas y admitidas.

Es causa del temor divino y de los 365 mandamientos negativos[125], y de no hacer; como Ḥésed es principio de los 248 preceptos de hacer o afirmativos[126], promoviendo este a las ánimas para que suban a mayor y más excelente grado de perfección y merecimiento, y prohibiendo aquella, es a saber, Gevurá y justicia, que no se inficcionen en lo contaminado e impuro, perdiendo su propia dignidad y limpieza, y si todavía lo hicieron, castigándolas con el rigor ya dicho, a fin de recompensar el mal que han hecho con el bien de la justicia que en ellas hace, o limpiarlas de la mala voluntad y culpa, con la bondad y la penitencia y castigo.

Proposición XXXIX. *Dice de Tif'éret o hermosura, y de las propiedades de misericordia que en sí contiene.*

La sexta sefirá es Tif'éret que, como grandemente misericordiosa, hace paz en las alturas, y siendo mediana e interpuesta entre los dos extremos de Ḥésed o gracia, y Gevurá o justicia, los junta y templa en sí, concilia y acuerda fuera de sí, haciendo un casi compuesto que los contiene en sí, reducidos a (f. 17r) proporción y armonía. Y dicho Tif'éret, participando de ambos, se inclina más a la gracia y mano derecha (como aquel que es grande de merced, e inclinado a ella) que al otro lado, con que premia más que el merecimiento y castiga menos que la culpa.

Y en él, en modo eminente y divino, se coloca la Ley escrita, y así las dos tablas que contienen los diez mandamientos, en que toda la Ley se incluye, estaban en el arca, que ocupaba el mediano lugar del sanctasanctórum, interpuesta entre los dos extremos de septentrión y medio día. De él depende el estudio de la Ley, la beldad y hermosura, proporción, orden, armonía, correspondencia y temperanza, la salud y medicina, los colores mezclados de blanco y colorado, el azul, cárdeno como color de yema de huevo, el elemento del aire y los espíritus naturales, vitales y animales, que atan el alma con el cuerpo y le comunican sus acciones.

Toda cosa compuesta, temperada, y mixta; de él descendía el maná a los hijos de Israel en el desierto, y de él, en virtud del Kéter, proceden los hijos, y por su juntamiento con Malḵut, las ánimas, de que podríamos decir mucho, que reservamos para propio tratado, si el señor nos inspirare.

125. En *Zóhar* III, sección terumá, *Sifrá di-ṣeniutá* (*El libro oculto*), se habla de 365 venas y arterias del cuerpo, y de 248 miembros del cuerpo metafórico del *parṣuf* o configuración llamado Ze'er Anpín.

126. Vital, *El palacio de Adán Qadmón*, puerta III, cap. 1, atribuye 248 partes corpóreas a cada uno de los *parṣufim*: «Las diez sefirot del mundo de la emanación se dividen en cinco *parṣufim*: Kéter, Ḥoḵmá, Biná, Ze'er Anpín, y Nuqvá. Cada uno de ellos está formado de 248 partes corpóreas» (2008: 93). Nótese que aquí algunos de los *parṣufim* son llamados con el nombre de las sefirot que configuran.

Proposición XL. *De las propiedades de Néṣaḥ, Hod, y Yesod.*

Las propiedades y operaciones de Néṣaḥ, Hod y Yesod, que son las sefirot séptima, octava y nona en la descendida, son muy parecidas y conformes a las de Ḥésed, Gevurá y Tif'éret, de que hemos tratado, de las cuales son efectos, extensiones, y ramas, es a saber, Néṣaḥ de Ḥésed, Hod de Gevurá y Yesod de Tif'éret, y así en su virtud, y con su influencia, las asemejan e imitan, obrando casi lo mismo que sus fuentes, mas en modo más remiso y flaco.

Es verdad que además de la influencia que se acabó de decir, reciben otra de Tif'éret, con que no solamente le corresponde Yesod, que está debajo de él perpendicularmente, mas también Néṣaḥ y Hod, que por sí son extremos, reciben virtud mediana, y que en sí y en sus efectos junta, concilia y templa a los dos opuestos; y lo mismo y aún más sucede a Yesod, que mediante la influencia de Ḥésed y Gevurá, se inclina a veces a la derecha, y a veces a la izquierda.

Proposición XLI. *De Malḵut y de sus propiedades y acciones*[127].

La décima y última sefirá en la bajada es Malḵut, cuya propiedad como de hembra y paciente es recibir de los superiores, contener en sí lo recibido, y comunicarlo como por parto a los inferiores, que son los tres mundos: el glorioso, el angélico y el corpóreo. Es asemejada a la luna entre los celestes, y a la tierra entre los elementos. Es inclinada a rigor y justicia, mas no como Gevurá en sumo grado, y con gran intención y fuerza, sino con alguna remisión y flojamente. Está a su cargo el premiar y castigar a los que lo merecen (f. 17v), y esto según de lo alto es instruida y encaminada.

Con ella se unen todas las fuerzas de bien y mal, y todas procuran su perfección y cumplimiento, como de esposa y reina, a quien todos apetecen y sirven. En ella influyen todos los altos, y si no es por medio de ella, ninguno puede comunicar ni comunica nada a los inferiores. Ella por sí carece de todo, y por participación de los soberanos, se hinche de todo, con que produce todos los tres creados mundos, y los conserva, dirige y perfecciona[128].

127. En *Tiqquné ha-Zóhar* 19 se arguye, acerca de los mundos inferiores de la formación y de la acción, que los dos últimos grados o mundos constituyen esta parte de la esencia de Dios en la que la luz se ha debilitado para permitir a las almas, a los ángeles y a los mundos materiales subsistir. Esta es la parte de la esencia divina que nuestros santos llaman Šeḵiná. He aquí por qué en el principio del Génesis no es sino Elohim quien representa la Šeḵiná, porque todo lo que ha sido creado, desde las *ḥayyot* y los serafines hasta el más pequeño de los gusanos, vive en Elohim y por Elohim. Por la misma razón, nuestros sabios, de bendita memoria, nos han enseñado que la Šeḵiná ha bajado ya diez veces sobre la tierra, no así el Santo, bendito sea, pues la creación es obra de la Šeḵiná y esta se ocupa, como una madre, de sus hijos.

128. El término šeḵiná, que aparecerá con más frecuencia en adelante, se halla en la literatura rabínica, en particular en la Tosefta y en los *midrašim* haggádicos, y con él se refiere, en un inicio, el habitáculo del Templo. Pero tras la destrucción del Segundo Templo, en el año 70 e.c., pasó a designar la presencia divina sin determinación de lugar. En la Introducción nos ocupamos de explicitar su etimología. Cf. a este respecto Bos, 1994. En el Talmud, los *dicta* que refieren la

Proposición XLII. *De dos veces tres tríadas o ternarias, que en En Sof se consideran.*

Las sefirot se consideran en dos ordenanzas, de que la primera es de tres tríadas o ternarios, de que el primero es Kéter, Ḥoḵmá y Biná, el segundo Ḥésed, Gevurá y Tif'éret, y el tercero Néṣaḥ, Hod, y Yesod, a quien sigue Malḵut, que las contiene todas colocada en medio, mas debajo de todas. Es pues la otra ordenanza de otros tres ternarios, de que el primero es del lado derecho, que es siempre merced y gracia, que contiene Ḥoḵmá, Ḥésed y Néṣaḥ, el segundo, el del lado izquierdo, que es rigor y justicia, que abraza Biná, Gevurá y Hod, y el tercero, el del cuerpo de medio, que es clemencia o misericordia, que incluye Kéter, Tif'éret y Yesod, quedando Malḵut debajo, como aquella en quien se juntan todas.

Y también se puede y debe decir, que sublimado Kéter a lo alto, e incluyendo en sí todas las sefirot, quedan tres en el medio, que son Dá'at, Tif'éret y Yesod, tres en el lado derecho, tres en el izquierdo, y Malḵut, como dijimos, debajo. Y el sublimar a Kéter, y considerarlo por sí solo, sin que entre en el número de las diez numeraciones, es porque siendo en gran manera eminente y sencillo, no se le puede aplicar, propiamente hablando, rigor y misericordia, porque el primero consiste en proporción y medida, con que da a cada uno lo que le conviene, y la otra es un casi compuesto de los dos extremos de merced y justicia, y sirve, como interpuesto y mediano, de conciliarlos, y unirlos entre sí y consigo, que todo es ajeno de Kéter[129].

Y así, en su lugar entra Dá'at, que como misericordioso, media entre Ḥoḵmá, que es gracia, y Biná, que aunque no es rigor, es el principio de donde procede, y juntándolos a ambos, sube hasta Kéter, de quien emana, siendo él en sí la espiritualidad de Tif'éret, según en sí incluye las seis sefirot de la fábrica, y media como el cuerpo y genital miembro, entre los brazos, que son Ḥésed y Gevurá, y entre las piernas del soberano Adán u hombre[130], que son Néṣaḥ y Hod.

Šeḵiná no pretenden su descripción, sino reconciliarla con la presencia divina sin recurrir a potencias separadas o emanaciones.

129. De nuevo la preeminencia de Kéter. En *Séfer ha-Bahir*, 91 leemos: «La Corona es un objeto precioso en el cual está engastada, como atestigua Sal 118,28, 'la piedra que desecharon los edificadores (que) ha venido a ser cabeza del ángulo'. Y por eso asciende hasta el mismo lugar de su origen, como aclara el Gn 49,24: 'Por el nombre del Pastor, la Roca de Israel'» (2012: 70).

130. Adán Qadmón, el hombre primordial que recibe el efluvio y lo expande. Chiquitilla se refiere a él de este modo en el pórtico 5.57 de *Pórticos de luz*: «Esto recuerda el misterio del Andrógino. En efecto, en el Nombre hay algo similar al Andrógino, porque de él puede salir el engaño y la maldad [...] pero en especial porque en él se encuentran las diversas partes de la carroza y de los príncipes superiores [...] que en conjunto se llaman Adán. Pero hay que recordar que entre el Andrógino y el Nombre hay una diferencia absoluta, porque del Nombre no puede salir engaño ni maldad. Pero [...] el misterio de las diversas partes de la carroza de los príncipes superiores [...] recibe el nombre de Adán cuando ambos están unidos. Esto no quiere decir que tengan nuestra figura o que sean como nosotros. De ningún modo. Hay grados superiores ocultos, llenos de luz, de majestad y de diversas especies de lumbreras. Todos ellos se llaman en conjunto cerebro. Esto no quiere decir que tengan la forma de nuestro cerebro, o que se parezcan a nuestro cerebro. Todas estas cosas están relacionadas con el misterio del cerebro. También hay muchos mundos, llenos de toda especie, de delicias y placeres, llamados Derecha. Igualmente hay muchos mundos que están llenos de oscuridad [...] llamados Izquierda. En el mismo orden de cosas hay

Proposición XLIII. *De los dos extremos de merced y justicia, y del medio de misericordia que las templa y junta.*

Cuando el infinito Causador primero explicó de sí, emanando, el mundo de las sefirot soberanas, produjo en él dos géneros de numeraciones, entre sí (f. 18r) opuestas y contrarias (de sus propiedades y operaciones trato, que de su esencia, como divina, ni hay conocimiento, ni cuando lo haya se les puede atribuir oposición o contrariedad, sino toda uniformidad, conformidad, y unión incorpórea y pura), y esta oposición que decimos fue para que, gobernando a los inferiores, premiasen y promoviesen con misericordia y merced a los justos y medianos, y universalmente hiciesen bien y gracia a todos, y castigasen con rigor y justicia a los impíos, sublimando a los primeros al bien y felicidad soberana, y deprimiendo a los otros al mal e infelicidad inferior, de que son dignos. Y esta oposición radicalmente consiste en Ḥoḵmá, formalmente en Ḥésed, y participativamente en Néṣaḥ, que son sefirot de merced y graciosas, y como dicen, de la mano derecha, como también en Biná, Gevurá y Hod, de que la primera es rigor por modo de causa, la segunda por forma y la tercera por participación, y todas tres de la mano izquierda, orígenes de pena y castigo, como las tres antedichas lo son de la bendición y premio, contrapuestas la primera de Ḥésed a la primera de Din, la segunda a la segunda y la tercera a la tercera, y en efecto Ḥoḵmá a Biná, Ḥésed a Gevurá, y Néṣaḥ a Hod.

Mas porque muchas veces hay necesidad de castigo, mas no muy grande, y de premio y bien, mas no muy intenso, ordenó la infinita Causa Primera que hubiese un modo de sefirot que, mediando entre ambos los extremos, los templasen y moderasen, de manera que ni obrasen siempre ni con toda su eficacia, sino ya más, ya menos, según el medianero los junta entre sí, mezcla, templa y modera fuera de sí, en especial que la propiedad de Ḥésed, o merced, es influir con gran liberalidad y afluencia mucho bien a muchos, y por mucho tiempo, sin distinguir entre el justo y el que no lo es[131], antes como bien se extiende igualmente a todos,

mundos en el lado izquierdo, llenos de riqueza y de gloria, mundos ocultos llamados Norte. Gracias a esto hay diversas especies de Carrozas superiores, de [...] ejércitos llamados por su forma ojo, oído, labios, boca, mano y pies. Los escuadrones y las Carrozas se llaman en conjunto Adán» (2009: 375-376). Y más adelante: «En el Nombre YHVH está el origen de todo. Todas las Carrozas y todos los Grados reciben de él la fuerza y la consistencia. Todos miran al Nombre YHVH, del que reciben la fuerza desde la luz de la Corona. Todos los grados, desde el gancho de la *yod* hacia abajo, reciben la fuerza de la emanación unos de los otros. Todos los grados superiores e inferiores del mundo, el mundo de los ángeles, el mundo de las esferas, el de los cielos y el de las estrellas, el de las constelaciones y del mundo inferior, todos se unen entre sí y se alimentan los unos de los otros» (2009: 376-377). Según Vital, Adán Qadmón «se desarrolla del infinito en su centro, como se describe en los *Tiqqunim*, Tiqqún 70, siendo secundario (con respecto) al Infinito es llamado 'Adán de creación', aun cuando llegó (al ser) antes del mundo de la emanación [...] Adán Qadmón comprende diez sefirot, cada una de las cuales puede ser considerada infinita con respecto al mundo de la emanación, que está por debajo de ellas. El hombre primordial se divide, además, en miles y miríadas de mundos, los primeros de los cuales corresponden a los sentidos de la vista, el oído, el olfato, y a la pronunciación» (*El palacio de Adán Qadmón*, puerta III, 1) (2008: 89-90).

131. Ḥésed, de nuevo, no parece distinguir entre el justo y el que no lo es. Concluimos que está por el Ḥésed iniciático que se extiende indiscriminadamente en tanto que existencia, la merced de esta gracia primera cedida a las criaturas sin distinción.

abriendo sus magníficas y abundantes manos, colmando y hartando, por su beneplácito y condición graciosa, a todas las criaturas.

Pero, por lo opuesto, es propiedad del rigor y justicia no dar influencia de bendición, bien, y vida a ningún hombre, si no es que habiéndolo tentado y exquisitamente probado, lo halla merecedor y justo[132], llegándolo al extremo en que puso a Isaac, que siendo mancebo de 37 años, se dejó atar de un viejo de 137, y puesto sobre la ara, extendió el cuello al mortífero cuchillo de su padre. Que así se ha con todos, escudriñando particularmente hasta los pensamientos del corazón y palabras de la boca, castigándolos sin ninguna misericordia, conforme a las leyes de su perfecta y no corrupta justicia[133].

De manera que, siendo estas dos propiedades tan opuestas, en sus operaciones y efectos, como hemos declarado, fue necesario, para la conservación y perfección de las criaturas, que no podían siempre sufrir el rigor de Gevurá la justa, ni era razón que gozasen sin merecimiento del bien de Ḥésed, que hubiese un medio que, templando los dos extremos, los compusiese entre sí y consigo, y moderándolos a ambos, comunicase más y menos gracia, y castigando diese más o menos pena a este que a aquel, en este tiempo y no en otro; y en efecto, como fiel, se inclinase ya a la palma derecha de la balanza, ya a la izquierda, bajándolas a sus efectos, una vez más y otra menos, ya permaneciendo en medio, hiciese un compuesto y casi mixto de ambos, igualmente temperados.

Y esto obran las sefirot del medio, que son, propiamente hablando, tres (porque Kéter, aunque origen de misericordia, no lo es, sino suma y pura merced y gracia) que son Dá'at, que mediando concilia y junta a Ḥoḵmá y Biná, Tif'éret que pone paz y concordia entre Ḥésed y Gevurá, ligándolos entre sí y consigo, y (f. 18v) Yesod, que amigando, copula y ata a Néṣaḥ y Hod. Y en efecto, cada uno de los tres es medio, que participando de los dos extremos, y casi conteniéndolos en sí, mas reducidos a temperanza y concordia, es causa que los dos opuestos no lo sean, y que conciliados por el común amigo que los junta en amistad y unión pacífica, conspiran en uno, y hacen unidamente una común operación y efecto. Y es de notar que Dá'at se interpone igualmente entre Ḥoḵmá y Biná, pero Tif'éret, aunque media entre Ḥésed y Gevurá, se inclina más a Ḥésed, y merced que a la otra banda, donde Yesod tiene, aunque conciliador de ambos, alguna conveniencia y conversión más a Hod que a Néṣaḥ.

132. En *Zóhar* I, 23a leemos: «Cuando un hombre se arrepiente, esta mano (la mano derecha, del lado de Ḥésed) lo salva del castigo. Pero cuando la Causa que está sobre todas las cosas lo condena, entonces 'no hay nada que lo libre de mi mano'. Cuando los compañeros explican la palabra Elohim, en este verso, como refiriéndose a otros dioses, y las palabras 'yo mato y doy la vida' como 'mato con mi Šeḵiná' a quien es culpable, y 'preservo con ella a quien es inocente'. Lo que ha sido dicho más arriba con respecto a la Causa Superior es un secreto que ha sido transmitido solo a los hombres sabios y profetas. Contempla ahora cuántas causas ocultas están implícitas en las sefirot y [...] ocultas a la comprensión de los seres humanos [...] Hay luces sobre las luces, unas más resplandecientes que otras, cada una tenebrosa en comparación con la que está sobre ella, de la que recibe la luz. Por lo que se refiere a la Causa Superior, todas las luces son oscuras en su presencia» (1984, I: 94).

133. Cf. Jer 17,10: «Yo, Yahvé, que escudriño la mente, que pruebo el corazón, para dar a cada uno según su camino, según el fruto de sus obras».

Proposición XLIV. *Hay dos maneras de luces en las sefirot emanadas, la una derecha y de alto a bajo, y la otra refleja y de bajo a alto.*

Como las sefirot emanadas se extienden de alto a bajo, comunicando unas a otras su luz y eficacia, las superiores a las que siguen, y esto hasta la postrera, según el orden de su procesión y naturaleza, quiero decir, Kéter a Ḥoḵmá, esta a Biná, y así las demás hasta Malḵut inclusive, del mismo modo se reflectan y reverberan de bajo a alto, subiendo la luz de la inferior, por sus competentes medios, hasta la más sublime; de manera que, quedando Malḵut por Kéter, como principio de la luz que sube, se comunica a Yesod, casi Ḥoḵmá, este a Hod, que representa a Biná, Hod a Néṣaḥ, como si fuera Ḥésed en la descendida, Néṣaḥ a Tif'éret, que es en este orden comparado a Gevurá, Tif'éret a Gevurá, asemejado a Tif'éret, Gevurá a Ḥésed, que es como Néṣaḥ en la bajada, Ḥésed a Biná, casi Hod, Biná a Ḥoḵmá, como a Yesod, y Ḥoḵmá finalmente a Kéter, como si es la descendida fuera Malḵut[134].

En resolución, Malḵut subiendo queda por Kéter, Yesod por Ḥoḵmá, Hod por Biná, Néṣaḥ por Ḥésed, Tif'éret por Gevurá, Gevurá por Tif'éret, Ḥésed por Néṣaḥ, Biná por Hod, Ḥoḵmá por Yesod, y Kéter finalmente por Malḵut, influyendo la inferior en la más alta, como si no lo fuera, sino inferior y más baja, aquella luz que, habiendo recibido de los superiores, los refleja y vuelve, con que se hace el principio fin, el fin principio, y se comunican de alto a bajo, y de bajo a alto, recíproca y trocadamente las emanadas luces, dando las altas a las inferiores por luz que llaman derecha, y que es de gracia y merced, y las inferiores trocadamente, por luz refleja y que vuelve, y que es de rigor o Din, su propiedad e influencia, volviendo después de alto a bajo, como en el principio, y siguiendo de bajo a alto muchas veces, produciendo nueva lumbre a la antecedente, y otra a esta, casi en infinito, vistiéndose una lumbre de otra, y volviéndose una a otra, y penetrando y circundando una a otra, recíproca y trocadamente, (f. 19r) y no solamente suben las sefirot de Malḵut a Kéter, en quien paran, mas también de Malḵut a Ḥoḵmá, sin pasar adelante, como de dicha Malḵut a Biná, a Ḥésed, Gevurá, y a las demás, en quien parando vuelven abajo, o de Yesod a Kéter, o a los siguientes, o de Hod, Néṣaḥ, Tif'éret, y las demás, hasta la primera en la descendida, segunda, tercera, u otras, y lo mismo de una sefirá a otra, y de una a sí misma, en que sube y desciende la lumbre de la más alta hasta la más baja, y la más baja hasta la más alta de las diez sefirot que en sí contiene, o a cualquiera de las intermedias, como, por ejemplo, la luz de Kéter desciende de su Kéter, que es su más alto grado, hasta su Malḵut, que es el más bajo, de donde se reverbera y resurte de nuevo, hasta volver a Kéter, y lo mismo es en las medianas, relatadas las unas a las otras, o a la sublime y más baja.

134. En *Huerta de granados*, parte XIV, Cordovero expone cuatro modalidades en que se afirma la coherencia de la dinámica de efluencia divina en el árbol sefirótico: masculino y femenino, rigor y misericordia, alto y bajo, dante y recipiente. Pero la toma de conciencia del pueblo israelita y su cumplimiento de las *miṣvot* puede irrumpir y aminorar la rigurosidad de estos equilibrios, que en sí mismos denotan cierta fatalidad extática, pero que la vitalidad de la acción humana es capaz de trastocar.

Proposición XLV. *Conclúyese este libro con lo que dogmatiza el divino asquenazí de Luria de las 4 luces: la derecha, la que refleja, la por modo de estampa o huella, y la de* niṣoṣ *o centella.*

Concluyamos este tratado (con el número de 45, que es propio del nombre inefable, henchido de *alefim*) con lo que dice el admirable Rab de Luria (de cuya oculta cábala diremos, en el libro siguiente, lo que pareciere que conviene para la introducción que pretendemos[135]) en la materia de las lumbres que constituye no en solo el número de dos, de que hemos tratado, sino en número de cuatro, es a saber, en las dos antedichas, que son la derecha y que desciende, y la refleja y que sube, y en la tercera, y que llama de *rosem* o de estampa, y en la cuarta, que procedida de las dos luces, primera y segunda, es a saber, la que desciende y la que sube, es causada del encuentro de ambas, como si batiendo la una en la otra, saliese de ambas otra luz centelleante, que llama *niṣoṣ* o centella[136], enseñándonos que es propio de las sefirot o luces emanadas dejar su estampa o rastro, cuando sublimadas se levantan a su fuente, como lo hace la luz de Kéter, que subiendo a su causa, deja una estampa que alumbra en su ausencia a Ḥoḵmá, y otra deja la misma Ḥoḵmá, para que ilustre a Biná; la cual, haciendo lo propio, deja aquel rastro o estampa que conviene para que el abreviado de faces sea alumbrado, el cual hace lo mismo con su esposa, que es Malḵut la santa, siendo la naturaleza y propiedad del superior iluminar al más bajo, a quien ama y quiere, como causa a su efecto, y padre a hijo.

Y es de notar que esta huella y estampa de luz, que siempre queda para ilustrar a los inferiores, es una porción y efecto de la luz derecha y que desciende, y por (f. 19v) consiguiente, es de la propiedad de merced y gracia, porque procede de las sefirot que, convertidas a lo inferior, lo miran, y con su rostro y parte más actual y excelente, y que como tal es llena de merced y misericordia, lo ilustran y perfeccionan; lo que no sucede cuando, volviéndole las espaldas, que es su parte potencial y menos perfecta, se convierten a los superiores, que entonces no tienen intención de comunicarse a sus efectos, sino de, participando, recibir de sus causas; casi alma, que inclinada al cuerpo, le comunica su acción y vida, mas convertida al puro entendimiento, y con él incorporalmente unida, lo priva de ella, como sucede en el éxtasis o rapto (por no tratar ahora de la muerte) con que queda solamente, obrando en el cuerpo la vegetativa, casi estampa que dejó el ánima subiendo a lo alto[137]. Ahora, subiendo Kéter a

135. Tal como refieren Yossa y Attali, a partir del libro segundo, Herrera pretende exponer la cábala tal como la concreta el sistema luriánico. Advierten ambos que las fuentes de las que bebió Herrera son las que le transmitió Saruq, y que pudo conocer, a través de este, el *Libro de las intencionalidades* (*Séfer ha-Kavvanot*), el primer libro que contenía las enseñanzas de Luria, publicado en Venecia en 1620, y cuya autoría Scholem postuló que se debía a Vital.

136. Sobre estas tipologías de la luz, cf. Vital, *El palacio de Adán Qadmón*, puerta VI, 4, 5. Vital refiere cuatro clases de luz en el mundo de *'aqudim*, llamado así porque todas sus luces están unidas en un solo recipiente: la luz directa, la de las espaldas, la de la impresión, y la de las centellas (2008: 265-266).

137. Referencia a la unión mística o *devequt* (adherencia), cuya definición se halla en *Casa de la divinidad*, lib. IV, cap. 7. En él se exponen cuatro maneras con que las superiores luces, por

su causa, que es la universal y primera, no hay duda que la luz e influencia que ella, como Causa incausada de todo el ser, en todos influye, no deja de influir en aquel punto, porque a no hacerlo, volvieran todas las cosas a la total privación y nada de que fueron sacadas[138].

Es verdad que esta luz, pasando por Kéter, que a su principio se ha convertido, desciende a los inferiores por las espaldas, que las ha vuelto, y no por el rostro, que convirtió a su fuente, con que es de propiedad de rigor lo que entonces les comunica; y lo mismo se ha de entender de las demás sefirot, que convertidas a lo alto, influyen la luz que de arriba se les comunica por las espaldas, que es la potencial y más oscura parte suya, mas con esta diferencia, que Ḥoḵmá no recibe sino de las posteriores de Kéter, y Biná de las de Ḥoḵmá, y Kéter hasta Malḵut, que recibe por medio de nueve espaldas o posteriores, con que se va aumentando el rigor, de menos a más posteriores, hasta el mayor, que es el que dijimos. Además de lo cual Tif'éret recibe de las espaldas de Gevurá, que son mucho más rigurosas que las demás, que la exceden, con que es grandísimo el rigor que se le infunde, y en efecto, en todas las sefirot es tanto mayor o menor el rigor, cuanto se multiplican o disminuyen más las posteriores o espaldas, por donde deriva y pasa, y también según la naturaleza y propiedad de las mismas.

Quédanos por tratar de la cuarta luz, que procede en modo de centelleamiento, de la que descendiendo por las espaldas, encuentra y bate con la que quedó, como estampa y rastro, de la que volvió a su principio. Y bien entendido que son luces diferentes, conviene a saber, la primera de rigor, y la segunda de clemencia, aquella causada por la reflexión a lo alto, y esta por la procesión de arriba abajo; aquella, que ahora desciende, sin que tenga intención para ello, y esta que desea volver a su sublimado origen y unirse con él, siendo como digo luces diferentes, y en naturaleza, afecto y efecto muy desiguales, bate y hiere (metafóricamente hablando) la una en la otra, y del recíproco, trocado, y mutuo encuentro de ambas, resultan centellas y nueva manera de lumbre, de que se hacen los vasos o instrumentos de las soberanas sefirot y luces, juntándose con aquella porción más gruesa que quedó abajo, cuando la porción más delgada y pura subió a su origen, y se sublimó en lo alto, como se declara extensamente más adelante.

sí o por sus especies inmediatas y reflejas, o por sus iluminaciones, proporcionan a sí las especies naturales o acaso de fuera recibidas, y estas se manifiestan al entendimiento humano. La primera y segunda no pueden tener efecto sin que dicho entendimiento se separe y aparte totalmente de la imaginación y corporales sentidos, que no sucede sino en el rapto o arrebatamiento, el cual es una elevación del entendimiento humano causada por eficacia y operación de superior causa, en virtud de la cual sube sobre lo que le es propio, y según su naturaleza, a aquello que la excede (cf. 1731: 149 ss.).

138. Attali dice no hallar en esta hipótesis una consideración de la creación a partir de la nada; según la cábala, no puede afirmarse de esta nada o *'ayin* cosa alguna, lo que comporta que no cabe, en buena lógica, que se pretenda que en ella se origina el proceso de creación. En efecto, la primera sefirá que participa de tal proceso es Ḥoḵmá, llamada justamente *yeš* (algo, o hay), con ayuda de 32 senderos, ya que este 'hay' contiene, indiferentemente, la totalidad de la creación. Así, esta última procede del 'hay', esto es, de un 'algo' que es Ḥoḵmá, mientras que la privación que Herrera refiere aquí concierne a una negación en el algo.



Puerta del cielo

(f. 20r) SEGUNDO LIBRO

Breve introducción, y compendio de alguna parte de la divina sabiduría, que por tradición vocal y sucesiva, que llaman cábala, vino de Moisés nuestro maestro, de los ancianos, de los profetas y sapientes del pueblo israelítico, a Rabí Simeón Ben Yoḥai, de bendita memoria, según se colige de sus más altos y ocultos tratados, como son *Sifrá di-ṣeniutá*, la *Idrá de-Vei Maškaná*[1], y de *Ha'azinu*, y de varias partes del *Zóhar* y *Tiqqunim*, declarada por el admirable R. Isaac de Luria asquenazí, escrita por el Ḥakam Ḥayyim Calabrés[2] y por otros, entregada y explicada con viva voz por el Ḥakam T. Isaac Saruq a mí, Abraham Cohen de Herrera, hijo del anciano, honrado y prudente R. David Cohen de Herrera, de buena memoria, procedido de Córdoba.

Capítulo I

Del infinito ser y excelencia de En Sof, la Causa Primera, y cómo y a qué fin causó todas las cosas.

Sin dependencia de otro, sino por sí, y en su propia virtud y eficacia, fue, es, y será, sin algún principio, medio, y fin, estable y eternamente, aquella infinita y sencillísima luz, perfección y acto, que llamamos En Sof, que conteniendo en sí, con inestimable unidad y eminencia, todas las cosas, se extendía, con la inmensidad de su activa potencia, que de sí misma no difiere, también a todas y a todos los lugares y tiempos en que habían de ser, fueron, son, y serán, y no repugna que sean. Con que cuando quiso, con su libre y eterna voluntad[3], y sin alguna mudanza, las produjo de nuevo, dándoles el ser de que totalmente carecían, y esto a fin de hacer bien, como sumamente bueno, liberal y suficiente, y que de su plenitud

1. Espacio en blanco en todos los manuscritos. Se trata de la *Idrá Rabbá* o *La gran asamblea*, sección del *Zóhar,* una innovación agregada al inicial corpus zohárico.

2. Ḥayyim Vital, hijo de Yosef Vital Calabrese.

3. Dios quiere, según su libre albedrío, contraerse y dar lugar al mundo, pero sin que ocurra cambio alguno en él. En el *Zóhar* se lo llama «voluntad suprema, más misteriosa que cualquier otro misterio» (*Zóhar* II, 239a). Leemos: «También creemos que es importante destacar que la Voluntad del Rey de general una contracción en el En Sof, lo cual es como si hubiera ocultado su luz dejando un espacio vacío para la creación de los mundos, es para dar lugar a una existencia 'oscura' y 'opaca' en la que pudiera existir el castigo y la recompensa, tal como lo enseña la Torá» (Be-rešit 15a) (2006, I: 195). Leemos además: «Y no estamos hablando en este caso de la voluntad en general, sino que estamos refiriéndonos a que cada realidad concreta tiene su propia fuerza espiritual, que le da existencia y la mantiene viva. Esta fuerza específica, la voluntad divina particularizada, es la raíz de dicha realidad. Y absorbe su fuerza para continuar existiendo a partir de esta raíz» (2006, I: 205). La paradoja que implica que la autosuficiente naturaleza de En Sof querría, así, algo fuera de él mismo, llevará a cabalistas posteriores a postular que la voluntad efectiva se corresponde con la primera emanación.

exuberante[4], sin vaciarse o disminuirse en nada, se comunica y difunde a todos, y los hinche de todo lo que son, pueden, y obran, representando en ellos alguna porción o parte de lo que en sí, como en infinito, está del todo oculto, y manifestándose en ellos, por ellos y a ellos, cuanto conviene a su divina gloria, y a la perfección y felicidad de sus efectos.

Capítulo II[5]

Encogiendo en sí su infinidad por el metafórico ṣimṣum *o encogimiento, produjo En Sof, la ilimitada Causa Primera, finitos y limitados efectos, en finitos lugares y tiempos, y primeramente al primero y más perfecto, y que en sí contiene todos los demás.*

Comunicóse, pues, cuando quiso, la infinita y perfectísima luz primera, mas no según la infinidad de su esencia, eternidad de su existencia, e inmensidad de su potencia y actual presencia, sino como si se encogiera, estrechara, y limitara, y de infinita que siempre es, se hiciera terminada, participándose a terminados efectos, que no fueron siempre, ni hinchieron, después de producidos, todos los lugares que hay y puede haber, sino aquellos o aquel a que son conmensurados o aplicados.

(f. 20v) Y esta comunicación se puede imaginar que hizo (hablando metafóricamente, y conforme a la capacidad de nuestra razón, que mendiga la ciencia de los fantasmas) en esta manera: encogió su inmensa luz, que henchía todos los lugares imaginables y posibles, en sí misma y a sí misma, casi del centro a la circunferencia (si en el inmenso puede haber

4. Exuberancia que comporta el desbordamiento del amor y la bondad sobre todos los seres creados. La Causa Primera o En Sof se identifica con la voluntad de comunicar el bien, finalidad que estructura el sistema de la divinidad.

5. La doctrina de la autolimitación de En Sof es la aportación más novedosa de Luria a la cábala, puesto que el *ṣimṣum*, en los escritos talmúdicos, significaba, en primer lugar, la necesidad de intermediación por la grandeza del Infinito. Herrera pudo saber de ella a través de la persona de Saruq y de los escritos de Ḥayyim Vital, pero, como referíamos, y tal y como Novak probó, la noción se halla ya en los textos rabínicos, y poseía, en estos, una precisa connotación ética. Novak halla la primera plasmación de la misma en un *midráš* en torno a la revelación, considerada esta una relación que comporta el dar y recibir activamente: «Ves que cuando el Sagrado [...] dio la Torá a Israel, si hubiese venido a ellos con su entera potencia, (ellos) habrían sido incapaces de soportarla, como se dice en la Escritura: 'Si oyéremos otra vez la voz de Yahvé, nuestro Dios, moriremos' (Dt 5,25). Así, Él vino a ellos de acuerdo con su fuerza, como se dice en la Escritura: 'Voz de Yahvé con potencia' (Sal 29,4). No dice 'con su potencia' (*be-koḥó*), sino 'con la potencia' (*ba-kóaḥ*): de acuerdo con la fuerza de cada uno de ellos». Novak concluye: «En la Torá, la incapacidad de Israel para soportar la voz de Dios en su entera fuerza se intenta resolver al proponer a Moisés como intermediario, y consiguiendo que Dios acepte el compromiso ('y dijisteis: He aquí Yahvé nuestro Dios nos ha mostrado su gloria y su grandeza, y hemos oído su voz de en medio del fuego; hoy hemos visto que Yahvé habla al hombre, y este aún vive. Ahora, pues, ¿por qué vamos a morir? Porque este gran fuego nos consumirá; si oyéremos otra vez la voz de Yahvé nuestro Dios, moriremos') (Dt 5,24-25). Pero en el *midráš*, Dios limita su propio poder. Mientras que la Escritura invoca un intermediario externo a Dios, el *midráš* postula el autoconfinamiento reflexivo de Dios. El *midráš* desarrolla la idea como sigue: "Cuando el Santo [...] dijo a Moisés, 'y harán un santuario para mí, y habitaré en medio de ellos' (Ex 25,8), él se sorprendió y dijo: 'La gloria del Santo llena los dominios celestes y terrenales'"», ¿e incluso así dice: «'harán un santuario para mí'? Y el Santo dijo: 'Yo no pienso como tú piensas [...] pero descenderé y contraeré (*veaṣamṣem*) mi presencia (*šeḵinatí*) a las dimensiones del santuario'» (1992: 301). Se trata de *Šemot Rabbá* 34:1.

o hay circunferencia y centro), de manera que dejó en sí misma un casi lugar o vacío, capaz y dispuesto para recibir y contener a los futuros efectos, que así quedó privado de la luz infinita y recogida del centro a la circunferencia, que reteniendo todavía alguna porción de ella, casi su rastro y huella, sirvió para ser sujeto y disposición de los producibles efectos, y primeramente del primero, que recibió su ser de este modo[6]:

Comunicando el infinito Maṣil o Causador primero su recogida y encogida luz, al lugar que, estrechándose en sí mismo, había hecho, no por todas las partes de su circundante y metafórica circunferencia, a fin que no volviese a resultar la misma plenitud e infinidad que de antes era; sino por un solo lado, y por un casi canal muy sutil y delgado, dejando vacío entre él y los demás lados del lugar que circunda, y a quien se comunicaba, lo hinchió de lumbre y acto; y produjo el primer y más excelente efecto, y que en sí contiene, y fuera de sí explica, todos los demás, llamado Adán Qadmón, u hombre precedente y antiguo, que empezando del canal sutil que dijimos, penetra en el vacío o lugar que resultó del encogimiento de la infinita Causa Primera, y se llama Avir Qadmón[7], como si dijéramos, lugar o receptáculo precedente y antiguo; y lo hinchió, formó, e hizo actual y perfecto, siendo este primer y perfectísimo efecto, aquel que procedido inmediatamente de la infinita luz primera, consta de su lumbre a él comunicado, por un canal muy delgado (casi esencia[8] que por su unidad depende de la incausada y pura) como de su forma, y del lugar o rastro que procedió y quedó del *ṣimṣum* y encogimiento primero, como de sujeto potencial y vaso, si en aquel perfectísimo grado se pueden y deben considerar las distinciones de luz y vaso, o forma y sujeto que de él después, por varios medios, procedieron en los inferiores, aunque divinos e incorpóreos efectos.

Capítulo III

En Adán Qadmón, que es el primer y más perfecto efecto de la infinitamente perfecta Causa Primera, se consideran dos maneras de ser o existencia, la una circular y la otra derecha, y en ambas un nombre de Tetragrámaton inefable, que contiene en sí y explica fuera de sí todos los nombres, luces, sefirot, parṣufim *divinos y mundos.*

6. El *ṣimṣum* tiene como finalidad liberar un lugar (*maqom*) para dar cabida al universo que surgirá y se producirá, con el fin de que pueda tener espacio aquello que no es En Sof. La concepción metafórica del *ṣimṣum* que hallamos en Herrera, y que él ve prefigurada en Luria, pudo acendrarla, sin embargo, tal como Yosha ha postulado, la lectura de Pico della Mirandola, quien entendió los mitos platónicos a través de una conceptualización metafórica de los mismos. Israel Saruq forjó su interpretación luriánica del *ṣimṣum* en la obra *Estudios sobre la emanación* (*Limudé Atsilut*). Cf. Meroz, 2000a y 2000b.

7. En la interpretación de Luria que debemos a Herrera, el Avir Qadmon (aire primordial) es un espacio metafórico creado por En Sof en el cual se proyectó el primer efecto de la emanación, que es Adán Qadmón, identificado por Herrera aquí por vez primera como una suerte de espacio metafórico, y resultante del proceso del primer *ṣimṣum*, de esta inicial retractación del propio Infinito hacia sí mismo. El aire primordial es concebido como receptáculo del primer efecto emanado de En Sof.

8. Adán Qadmón es casi pura esencia, por ser único, al igual que la causa incausada.

Considéranse en este sublimísimo אדם Adán precedente, dos maneras de existencia:

La primera circular y refleja, que torciéndose en orbe y circularmente, desde el canal que dijimos, forma un perfecto círculo[9], que girando, vuelve al mismo canal y a su principio, y dentro de este se explica otro, y otros, y en efecto, tantos cuantos son los *parṣufim* y sefirot que este Adán o soberano hombre en sí contiene.

Y es de saber que, formando la luz de En Sof infundida (f. 21r) en el Avir Qadmón, a este su primer y perfectísimo efecto, le estampó un nombre inefable, que llamamos Tetragrámaton o cuadrilátero[10], que como perfectísimo y causa de todas las cosas, contiene en sí, y es principio fuera de sí, de todas las sefirot o numeraciones de todos los *parṣufim* o contrapesadas ordenanzas de diez sefirot, de todas las luces que los animan, y de todos los mundos, a quien se comunican de esta manera: de la punta de la *yod*, que es lo primero y más sublime de este divino nombre, procede el Kéter de Adán Qadmón, y de ella, las altísimas luces o sefirot del casco, ʻAttiqá Qaddišá o antiguo santo, y el mundo que llaman del infinito; de la *yod* se forma la Ḥoḵmá de este Adán, y fuera de él, las sefirot o luces del cerebro y ojos, en su consideración más alta, Abba o padre soberano y el mundo de la Aṣilut o emanado; de la *he* primera procede la Biná de este Adán antecedente, y fuera de él, las luces o sefirot de las orejas, Imma ʻila'á o madre alta, y el mundo de la Beriá o Silla de la gloria, como de la *vav* de este inefable nombre, nacen las seis sefirot del edificio, que constituyen el incorporal cuerpo de Adán Qadmón, y fuera de él, las sefirot o luces de la nariz, Zeʻer Anpín o Abreviado de faces, y el mundo de la Yeṣirá o angélico; y de la postrera es producida finalmente la Malḵut o hembra del abreviado de faces de Adán Qadmón, y las sefirot que salen, metafóricamente hablando, de su espiritual boca, la hembra de Zeʻer Anpín, y el mundo de ʻAśiyá o corpóreo.

Y la segunda derecha, y que empezando del canal sutilísimo con que se junta a En Sof su causa, penetra por línea recta, y de alto a bajo, como descendiendo, por todo el Avir Qadmón, o receptáculo universal y primero, y llega al opuesto y último término, y cabo suyo.

De cada letra del nombre inefable procedió un nombre, que también lo es, pero henchido y explicado en diez letras; y, así, son cuatro, conviene a saber, el de עב o 72; el de סג o 63; el de מה o 45; y el de נב o 52[11].

9. Cf. Vital, *Rl palacio de Adán Qadmón*, puerta I, 2-4. Las referencias a la circularidad son numerosas en la doctrina luriánica. El primer tipo de existencia en el Adán Qadmón se llama circular. En dicha circularidad podría hallarse el retiro de todo ser, en tanto que tal, a su fuente, y toda pluralidad que se origina en la unidad. Cf. Marsilio Ficino, *Teología platónica*, libro II, cap. 2, y libro IV, cap. 2, sobre las razones de la primacía del movimiento circular, pasajes en los que Dios puede ser comparado a un círculo único, el ángel a un círculo doble y el alma a un círculo triple. Sobre esto último, cf. Ogren, 2004, 2007a, 2007b.

10. Sentido literal de la palabra hebrea.

11. De otro modo, el Tetragrámaton lleno con *'alefim* y *he'im*. Cf. libro IX, cap. 3.

Capítulo IV

El inefable nombre que contiene en sí este Adán precedente incluye en sí una *yod* con su henchimiento, o deletreamiento de *vav* y *dalet*, así יוד: ו de la cual procede un nombre de עב o 72, henchido de *yodim* en esta manera: יוד הי ויו הי principio y causa, como ya se dijo del mundo de las sefirot emanadas.

Contiene también una *he*, con el henchimiento de *yod* así הי que constituye un nombre de סג o 63: extendiendo sus cuatro letras, como hacen los otros, en diez, hinchiéndolas de *yodim*, excepto su *vav*, que incluye un *alef*, de este modo יוד הי ואו הי y es principio del mundo de la Beriá o Silla de la gloria.

Contiene asimismo la *vav*, que henchida de *alef*, así ואו, explica el nombre inefable de מה o 45; lleno de *alefim*, de esta suerte יוד הא ואו הא que es origen del mundo de la Yeṣirá o angélico.

Y finalmente la *he* última, henchida de otra *he*, así הה, deduciéndose en un nombre de נב o 52; lleno de *he'im* es causa (f. 21r) del mundo de la 'Aśiyá o hecho, quiero decir, de este inferior y corpóreo.

Capítulo V

Cómo las caídas sefirot o vasos se concertaron, constituyéndose en forma de matqelá *o balanza, y contrapeso; trata más copiosamente de las 5 luces, vidas, o animaciones, que procedidas del nombre inefable de Adán Qadmón, animan y mueven al mundo de la Aṣilut o emanado, de los 5* parṣufim *en que se distingue este mundo y los demás, y de los 5 mundos que corresponden a las 4 letras de dicho nombre, y a la punta de la* yod.

Estas cuatro letras del primer nombre de Tetragrámaton inefable, explicadas en cuatro nombres de diez letras cada uno, con el superior de la punta de la *yod*, de quien, por su encubrimiento y alteza, no se trata, y extendidas en otros tantos órdenes de sefirot divinas, no solamente son principios de los cinco mundos, 1. el del infinito, 2. el de la emanación, 3. el de la creación, 4. el de la formación, 5. y el de la fábrica o hechura, de que se ha dicho y dirá adelante, y de los cinco *parṣufim*, 1. 'Attiqá Qaddišá, o antiguo santo, 2. Abba o padre, 3. Imma o madre, 4. Ze'er Anpín, o abreviado de faces, y 5. Nuqvá, o su hembra, mas también son cinco raíces, formas, vidas y ánimas de todas las demás cosas, y primera y principalmente del mundo de la emanación o Aṣilut, que son las diez sefirot *belimá*[12] efluidas, o por resultancia explicadas, que constituyendo un incorpóreo y metafórico Adán u hombre, les son como 1. Yeḥidá o pura y sublime unidad del alma, 2. *ḥayá* o *nešamá* de la *nešamá*, es a saber, entendimiento adepto o endiosado, y con el superior y divino unido y copulado, 3. *nešamá* o entendimiento estable, en sí consistente y propio, 4. *rúaḥ*, o razón y discurso, que inclinado al cuerpo, lo constituye y

12. *Belimá* significa «de la nada», o «surgidas de la nada». Cordovero, en su *Huerta de granados*, considera que *belimá* quiere decir «sin sustancia».

gobierna, y 5. Néfeš, o informante y corpórea vida, infundida por las superiores fuerzas en el cuerpo natural y organizado[13].

Digo que tienen casi la misma proporción y analogía, estos cinco divinos nombres, grados de sefirot, y supremas luces del mundo del infinito, al mundo de la Aṣilut o diez sefirot emanadas, que tienen los cinco grados de nuestro ánima, que acabamos de declarar, a nuestra naturaleza humana, natural y organizado cuerpo, que aunque terreno, es imagen del soberano y divino, y a su imitación, mundo y comprehensión de todas las cosas, aunque abreviado y chico.

Capítulo VI

Cada una de las cinco luces del mundo del infinito que procedieron de Adán Qadmón, y son la animación y vida del mundo de la Aṣilut y emanado, consta de dos veces diez sefirot, y declara cómo de la luz postrera, que es la de la boca, se hicieron los kelim o vasos.

Léase el capítulo primero del Décimo Libro de este tratado, donde se declara copiosamente lo dicho.

Capítulo VII

(f. 22r) *Para que no se deshiciesen los soberanos vasos, quedó la luz de Kéter de fuera y separada, y entró la de Ḥoḵmá en su vaso, la de Biná en el vaso de Ḥoḵmá, y así sucesivamente, hasta la luz de Malḵut, que entró en el vaso de Yesod, dejando sin luz a su propio vaso.*

Esta proposición se explica en el capítulo segundo del Décimo Libro y no aquí, porque sin preceder lo que en nueve libros se trata, sería imposible o muy difícil entender lo que el Ḥaḵam de Luria pretende en estas y otras sentencias, que aquí por introducción redujimos en proposiciones que después se irán declarando.

Capítulo VIII

Declara cómo de la visión de los metafóricos ojos de Adán Qadmón procedieron los soberanos receptáculos y vasos.

Explícase esta proposición en el capítulo tercero del Libro Décimo.

13. Cf. Vital, *El palacio de Adam Qadmón*, puerta VI, cap. 2: «Debes saber que en cada lugar, en cada mundo, los *parṣufim* en dicho mundo tienen cinco partes: Néfeš, *rúaḥ*, y *nešamá* —los inferiores, medianos, y superiores mundos del alma—, *ḥayyá* (fuerza vital), y *yeḥidá* (unidad). Estos son dobles, pues hay cinco aspectos íntimos y cinco aspectos circundantes» (2008: 239-240).

Capítulo IX

En qué se distinguen las sefirot instrumentarias de los niqqudim *o puntos, de las de los* ʿaqudim *o coligados, y de algunas propiedades y condiciones de ambas.*

Declárase largamente en el capítulo cuarto del Libro Décimo.

Capítulo X

Cómo se les infundieron las luces a las diez sefirot de los niqqudim *o puntos, y cómo las 7 inferiores no pudieron recibir y les volvieron las espaldas, que metafóricamente llaman su caída y muerte.*

Váyase al capítulo quinto del Libro Décimo, y se verá su explicación, que no se pone aquí por las razones arriba dichas.

Capítulo XI

Con cinco razones se da, porque permitió y quiso el Maṣil o Causador supremo, que sucediese el rompimiento y caída que se ha dicho, y de los provechos que de ella resultaron, y en qué modo y cómo se puede y debe concebir y entender.

Dáse noticia y lumbre de esta paradoja y altísimo misterio, en el capítulo sexto del Libro Décimo, a quien nos remitimos.

(f. 22v)

Capítulo XII

Cómo las caídas sefirot o vasos se conservaron, constituyéndose en forma de matqelá, *o balanza y contrapeso, cara a cara, y en modo de macho y hembra, o dante y recipiente, y cómo se hizo el* parṣuf *de ʿAttiqá Qaddišá o antiguo santo.*

En el capítulo 7 del libro 10 se declara esta proposición difusamente, con que aquí se excusa.

Capítulo XIII

Cómo y de qué se constituyeron los parṣufim *de Ariḵ Anpín, Abba, Imma, Zeʿer Anpín y Nuqvá, de quienes, con ʿAttiqá Qaddišá, se integra y perfecciona el mundo de la Aṣilut o emanado.*

Léase el capítulo 8 del libro 10, que en él se explica lo que aquí brevemente se apunta.

Capítulo XIV

Que la multiplicación de las sefirot, de los niqqudim *o puntos que se concertaron, aprovechó para recibir, retener la luz soberana, y proporcionarla*

a sí y a los inferiores, y cómo de las 10 sefirot de ʻAttiqá Qaddišá infundió las 7 inferiores en Arik̠ Anpín, quedando, con las 3 más altas, sobre el encumbrado y excedente.

La infinita sapiencia de En Sof, la Causa Primera, multiplicó los grados de las sefirot, en mucho más extendido número que en el principio, porque donde cada una de las diez que llaman *niqqudim* o puntos no ocupaba, como tal, más que su propio y casi indivisible lugar, extendida después en diez sefirot o puntos, ocupó el lugar de todas diez.

Como, por ejemplo, Kéter, que en el principio ocupaba solamente el lugar más alto, acabando en el principio de Ḥok̠má, extendido después en diez sefirot o puntos, ocupó el lugar de diez, penetrando por las ocho intermedias, hasta llegar al lugar (metafóricamente hablando[14], porque en la divinidad no hay lugar ni sitio) de Malk̠ut la santa, fin del mundo de la Aṣilut y emanado, y mediato al de Beriá y Silla de la gloria. Y esto a fin de que, por muchos grados, se alejase la luz de su infinita fuente, y hecha en los muchos medios más estrecha y limitada, la pudiesen recibir y retener los soberanos receptáculos, que con más vasos, y más ampliados y extendidos, pudieron recibir y conservar más eficacia y lumbre, y esta, proporcionada como por muchos velos y antiparas, se acomodó a la capacidad de los inferiores, que no pudieron en el principio sostener el ímpetu de su afluencia. Y para este efecto, cubrió el Causador incausado y primero unos *parṣufim* y sefirot con otros, de manera que, quedando parte del superior desnudo y encumbrado, parte se infundió en el inferior, y dándole conveniente lumbre y vida, se proporcionó, para que por este medio se comunicase y demostrase a los más bajos, que ni todo ni sin velo lo pudieron alcanzar, ni menos aprovecharse (f. 23r) de su virtud y eficacia.

Es, pues, el caso que ʻAttiqá Qaddišá o antiguo santo, de diez sefirot en que se extendió hasta Malk̠ut, la última de los *niqqudim* o puntos, las tres más altas, que son su Kéter, Ḥok̠má y Biná, le quedaron sublimes en sí mismas, y sin inferior vestido; y las siete siguientes, que son su Ḥésed, Gevurá, Tif'éret, Néṣaḥ, Hod, Yesod y Malk̠ut, las infundió, vistió, y envolvió en las diez sefirot de Arik̠ Anpín o extendido de faces, hinchiéndolas a todas, desde su Kéter hasta su Malk̠ut inclusive, de manera que, de diez sefirot de ʻAttiqá, las tres más altas quedaron desnudas y empinadas, sirviendo de luz excedente y circundante, Arik̠ Anpín, que en sí contienen y abrazan, y las siete inferiores se le infundieron, e intrínsecamente, como forma, vida y ánima, lo penetran, constituyen, mueven, gobiernan y perfeccionan, siendo causa el Ḥésed de ʻAttiqá de la corona de Arik̠, la Gevurá del primero de la Ḥok̠má del segundo, y el Tif'éret de aquel de Biná de este; quedan Néṣaḥ, Hod y Yesod de ʻAttiqá, de que se formaron las siete sefirot, que llaman del edificio de Arik̠ o extendido de faces.

14. Solo metafóricamente se habla de lugar al referirse a la divinidad, de modo que el encogimiento no puede entenderse en tal sentido, como se ocupará Herrera de intentar demostrar más adelante.

Capítulo XV

Trata de las tres supremas y admirables, aunque metafóricas cabezas del Antiguo de días y extendido de faces, de los 7 aderezos o Tiqqunim *de la inferior, y de las 13 propiedades de merced y gracia, en que se explica.*

Las tres supremas sefirot del antiguo de días o santo, que quedaron en sí sublimes y sin vestido, constituyeron aquella oculta y admirable cabeza que se llama *rišá de-lo yityada*ʻ, quiere decir cabeza (origen o principio) que no se alcanza ni sabe[15], no digo solamente de los hombres, ángeles y puras inteligencias, mas también de los demás *parṣufim* y sefirot emanadas, y que es sagrario y templo de la luz del infinito, y en particular de Néṣaḥ, Hod y Yesod de Adam el precedente, primer y perfectísimo efecto, del infinito e incausado Causador primero.

Ahora Arik̲ o extendido de faces, de diez sefirot en que se extiende, empezando de la Biná de ʻAttiqá Qaddišá, y descendiendo abajo, henchidas de las siete sefirot del dicho, como de su acto, perfección, y ánima, retiene las dos más altas, que son su Kéter y Ḥok̲má, en sí desnudas y encumbradas, sirviendo de luz, que circundando excede a todos los inferiores, y en especial a Abba e Imma, o padre y madre altos, y sus ocho sefirot siguientes, desde su Biná hasta su Malk̲ut, infunde en Abba o padre, y en Imma o madre, hinchiendo las veinte sefirot de ambos, es a saber, las diez de cada uno con sus ocho, como con acto y eficacia que las penetra, mueve, ilustra, calienta y perfecciona a todas. Sino que Abba quedó, ocupando y vistiendo todo su lado derecho con la mitad del cuerpo de en medio; e Imma, todo el lazo izquierdo, con la otra mitad del cuerpo de dicho Arik̲, sirviéndoles a ambos por Kéter o corona, la Biná de Arik̲ Anpín.

Es, pues, de saber que las dos sefirot del dicho Arik̲, que quedaron desnudas, sublimes, y sin algún inferior vestido[16], que son su Kéter y Ḥok̲má, constituyeron las dos altísimas cabezas que están inmediatamente debajo de la de ʻAttiqá Qaddišá, que llaman la que no se alcanza ni sabe, y se nombran la cabeza (f. 23v) de אין (o nada, alcanzado o sabido) y la de Arik̲ o extendido de faces, en que propiamente se colocan los siete admirables *Tiqqunim* o aderezos de que tratan las dos *Idraot* del *Zóhar*, que son: 1. el casco, calvaria, o superior hueso, que rodea la cabeza; 2. el rocío cristalino, o cerebro y sesos; 3. la tela, o cartílago acre que los contiene y cubre; 4. la lana pura y limpia de los cabellos; 5. la voluntad de las voluntades, o el beneplácito de los beneplácitos, o su tranquila y be-

15. Cf. *Zóhar* III, 128b, donde se arguye que la blancura de la cabeza se expande en trece direcciones: cuatro hacia delante, cuatro hacia el lado derecho, cuatro hacia la izquierda y una por encima. De ahí que la longitud de la cabeza se extienda a trescientas setenta veces diez mil mundos. Al anciano entre los ancianos se lo conoce por el nombre de Gran Rostro (Arik̲ Anpín) cuando se lo percibe de esta manera, mientras que, visto desde fuera, a través de las cortinas, es llamado el Pequeño Rostro (Zeʻér Anpín).

16. Krabbenhoft cree que entre las enseñanzas que Herrera recibió de Saruq se halla esta noción de las sefirot como vestidos de los que los *parṣufim* se cubren, algo que Shatil (2011) prueba, por lo demás.

nigna fuente; 6. la abertura de los dos ojos, que nunca duermen; y 7. la misteriosa nariz, con sus dos fragantes ventanas.

Y todos estos siete aderezos proceden de las siete sefirot inferiores de ʻAttiqá Qaddišá, que infundidos en Arik̲ Anpín, y primera y principalmente en su cabeza, les corresponden, también se consideran en ella la misteriosa *dikna* o barba del Extendido de faces, en que se extienden las trece propiedades de merced y clemencia, que celebra el profeta [...[17]] de que se debe leer al *Zóhar* y a sus expositores, que nuestro intento no es otro que abrir la puerta, y hacer una breve y clara introducción de la cábala divina, a fin de facilitar la entrada para la inteligencia de los más eminentes autores de ella, en especial del príncipe de todos, el divino Rabí Simeón ben Yoḥai, en sus más ocultos tratados, y del sapiente R. Isaac de Luria, altísimo declarador de sus divinos secretos, que antes de él, o nada, o poco, o de pocos, han sido entendidos y explicados.

Capítulo XVI

Dice de las sefirot del padre y madre altos, que quedaron desnudos y encumbrados, y de las que penetran al abreviado de faces.

Ya dijimos, y más adelante se dirá aún más copiosamente, que de las seis sefirot del edificio, que son Ḥésed, Gevurá, Tif'éret, Néṣaḥ, Hod y Yesod, y en efecto, aquellas que siendo del número de los *niqqudim* o puntos, fueron las que en compañía de Malk̲ut se rompieron y cayeron abajo, de estas seis sefirot, digo, juntadas con otras seis semejantes, del número de aquellas diez que salieron de la simbólica frente de Adán Qadmón, se formó un *parṣuf* perfecto de diez sefirot ordenadas en contrapeso, y a manera de fiel y balanza, que se llama Zeʻer Anpín o abreviado de faces, el cual cubre y viste a Abba y a Imma, que como dijimos, son los vestidos de Arik̲ Anpín, que lo es de ʻAttiqá Qaddišá. De esta manera, el medio Tif'éret de dichos Abba e Imma, le queda por Kéter, y él lo cubre y vela, su Ḥok̲má, Ḥésed, y Néṣaḥ cubren y visten a la Néṣaḥ de Abba e Imma, distinta en tres porciones o tercios, su Biná, Gevurá, y Hod envuelven y velan al Hod, de los dichos padre y madre, también distintos en tres porciones; y su Dáʻat, Tif'éret, Yesod y Malk̲ut rodean y cubren al Yesod de los dos ya dichos, de manera que las tres sefirot postreras de Abba e Imma, unas incluidas en otras (pero no sin el Malk̲ut de ambos, que con su Yesod está siempre unido, y parte de su Tif'éret, que le sirve de corona) son las intrínsecas formas, actos y ánimas que penetran al chico de faces, y le dan vida y perfección, y las seis más altas, de ambos padre y madre soberanos, que con su Kéter, Ḥok̲má, Biná, Ḥésed, Gevurá, y parte de Tif'éret, quedan desnudas y descubiertas, rodeando exteriormente a Zeʻer Anpín

17. Espacio en blanco en el manuscrito y en todos los manuscritos. En Ex 34,6-7, Dios describe sus trece cualidades de misericordia a Moisés. Leemos: «Y pasando Yahvé por delante de él, proclamó: ¡Yahvé! ¡Yahvé! fuerte, misericordioso y piadoso; tardo para la ira, y grande en misericordia y verdad; que guarda misericordia a millares, que perdona la iniquidad, la rebelión y el pecado, y que de ningún modo tendrá por inocente al malvado; que visita la iniquidad de los padres sobre los hijos y sobre los hijos de los hijos, hasta la tercera y cuarta generación».

o abreviado de faces, y dándole con su aplicada y circundante asistencia todo lo que para ser, y bien ser, le conviene.

Capítulos XVII y XVIII

(f. 24r) *Apúntase brevemente cómo Arik̲ Anpín levantó las 7 sefirot caídas, seis con su pierna derecha, que es Néṣaḥ, y una con su izquierda, que es Hod, y las infundió en Abba, y de allí en Imma, que las purificaron, y casi engendrando y pariendo, dieron nuevo y más perfecto ser, haciéndolas dos* parṣufim *u ordenanzas de 10 sefirot contrapesadas, que se llaman Ze'er Anpín o chico de faces, y Nuqvá o su hembra, aumentado al primero de 6 sefirot que unía en 10; y a la otra de una que solamente poseía en otras 10; y habiendo tratado cómo Nuqvá viste y cubre a Ze'er, y cómo cada uno de estos dos* parṣufim *es doblado, concluye con decir lo que es en ellas el alechar o mamar, y la infusión de los sesos*[18].

De la sefirá de Malk̲ut, que cayó y se rompió, como ya dijimos, unida con la de מה o nombre inefable de 45, que se le comunicó de arriba, se formó otro *parṣuf* perfecto de diez sefirot, ordenadas en modo de *matqelá* y contrapeso, que vistió a Ze'er Anpín su esposo, es verdad que por detrás, como él viste por delante a su padre y madre altos, desde su Tif'éret abajo. Y es de saber, que como en Abba se consideran dos *parṣufim* de diez sefirot contrapesadas cada uno, de que el primero y más alto es el que propiamente llamamos Abba o padre, y el inferior y segundo, Israel Saba o viejo; y en Imma hay otros dos *parṣufim* que le corresponden, de que el primero se quedó con el nombre de Imma, y el segundo se dice *tevuná*[19]; así también en Ze'er Anpín se distinguieron dos *parṣufim*, de que el superior y de vista a sus lomos para Ze'er arriba, es llamado Israel, y el segundo y de vista de sus lomos para abajo, se dice Jacob; a que corresponden (aunque en la parte posterior de Ze'er Anpín) otros dos *parṣufim*, en que Malk̲ut se multiplica, de que el primero y más alto, y que empieza en la nuca de su esposo, y en el lugar de la atadura de los *tefilín*, se llama Lía, y el segundo y más bajo, que comienza detrás de su Tif'éret, entre los dos brazos que son Ḥésed y Gevurá, se dice Raquel.

Largo sería de decir, y no proporcionado a esta mi breve introducción y compendio, cómo extendiendo el extendido de faces o Arik̲ Anpín sus metafóricas piernas, que son Néṣaḥ y Hod, recibió en ellas las siete sefirot de *niqqudim* o puntos, que se habían quebrado y caído, de que las seis más altas, que son Ḥésed, Gevurá, Tif'éret, Néṣaḥ, Hod y Yesod, se pegaron con su Néṣaḥ, y la séptima y postrera, que es Malk̲ut, se juntó con su Hod, y como doblando sus dichos Néṣaḥ y Hod, debajo de su Ḥésed y Gevurá, que estaban, como ya se dijo, inclusos en Abba e Imma, infundió a estas siete sefirot (f. 24v) distintas en dos cuadrillas, de seis y una en la Ḥok̲má, casi cerebro y sesos de Abba, de donde, descendien-

18. Herrera parece jugar con los sentidos literal y figurativo de la palabra, distinción repetida en la descripción de la coraza metafórica de Arik̲ Anpín.

19. Es decir, discernimiento o inteligencia, otro nombre para el Malk̲ut del *parṣuf* Imma.

do como por el espinazo a su Néṣaḥ, Hod, y Yesod, comparados a los testículos y verga, después de haberlos purificado y dispuesto, a fin que lo fuesen aún más, los comunicó y apropió, por su Yesod, al Yesod del Tif'éret de Imma, como si fuera a su matriz y vientre, donde se purificaron y limpiaron de los dinim y rigores que por la quiebra habían contraído, formaron, vivificaron, y crecieron, de manera que, casi por parto, salieron a la luz dos *parṣufim*, comparados a dos niños perfectos y acabados, y dispuestos en dos órdenes de diez sefirot cada uno, en forma de dos balanzas, o sus palmas, y un fiel, que ya las media, ya se inclina a la una, ya a la otra.

Tampoco trato de cómo los alechó, fortaleció, e hizo grandes, ni menos cómo les infundió los sesos, comunicando al chico de faces su Néṣaḥ, Hod y Yesod, de manera que de la Néṣaḥ de Imma, se formó la Ḥoḵmá de Ze'er, de donde después se extendió por todo su lado derecho, que es su Ḥésed y Néṣaḥ; y del Hod de Imma procedió la Biná de dicho Ze'er o chico, y se extendió por todo su lado izquierdo, que es su Gevurá y Hod, y finalmente del Yesod de Imma resultó el Dá'at de Ze'er Anpín o abreviado de faces, y se propagó a todo su cuerpo de en medio, que es su Tif'éret, Yesod y Malḵut.

Paso asimismo en silencio (remitiéndome en esto, y en todo, a las fuentes de los divinos autores) el tratar de los cinco *ḥasadim* o gracias, y de las cinco gevurot o rigores, que recibidos del Yesod de Imma e incluidos en el Dá'at de Ze'er, se le comunicaron después por todas sus siete sefirot, y cómo participó doblados sesos, los primeros de tres nombres de Elohim y, por consiguiente, rigurosos e imperfectos, y los segundos de tres nombres, cuadriláteros e inefables, y como tales, misericordiosos y perfectos, con que espiritualmente se copula y junta con su esposa, Malḵut la santa, hecha también *parṣuf* perfecto, y llena de los sesos que el dicho su esposo le comunica, casi en el mismo modo que él los participó de su madre soberana, y del juntamiento de ambos procedieron los mundos de la Silla de la gloria, angélico y corpóreo, de las ánimas de los hombres, y los dones incorpóreos y maravillosos que al pueblo israelítico ha comunicado, y comunica.

Capítulo XIX

Que todas las causas segundas, comparadas a la incausada y primera, son como instrumentos, que de ella no solamente dependen en la esencia y activa potencia, mas también en la operación y efecto, y en tanto grado que todo lo que de ellas procede y obran, es más efecto y operación de la Causa Primera que de ellas[20]*, que en todas y siempre es total y perfectísi-*

20. *Libro de las causas*, proposición 1, ya referida. Se trata de un texto árabe que en realidad contiene partes de los *Elementos de teología* de Proclo, y que fue traducido al latín, por vez primera, por Gerardo de Cremona en Toledo, a finales del siglo XII. Atribuido a Aristóteles hasta inicios de la Modernidad, aunque Tomás de Aquino, en el comentario que escribió sobre la obra, ya identificaba a Proclo como su autor. Cf. Tomás de Aquino, 2000. También Ficino, en su *Teología platónica*, lib. II, cap. 7: «Trataremos ahora de demostrar que Dios crea y mantiene cada cosa, opera todo en todo. Si Dios es infinita simplicidad y si esta sola es la única que existe en la

ma Causa inmediatamente próxima, así por virtud, pues no la ha recibido de otro, como por supuesto, pues está por su esencia, y no por medios, en todas las cosas[21].

En las causas, esencialmente y por sí subordinadas, no obran las inferiores sino movidas por las superiores, de quien dependen no menos en la operación que en el ser y potencia, como también a las acciones de las inferiores concurren (f. 25r) siempre las superiores, que de ellas son continuamente despertadas, por así decir, combinadas y provocadas, como lo es el macho de su proporcionada hembra, y el agente natural de su bien dispuesto sujeto, a quien correspondiendo se comunica. Con que obrando una causa, obran todas, o sea, que la acción empieza de arriba, y por luz derecha y que desciende, se comunica abajo, o sea, que tenga principio de abajo y suba a lo alto, mediante la luz, que por reflexión se convierte y vuelve.

Es verdad que, entre estas subordinadas causas, siempre la inferior es como instrumento de la superior, en cuya virtud es, puede, y obra, y todas son instrumentos de la primera, que es la sencillísima e infinita luz, que no dependiendo de otra causa, es causa de todas las causas y de todos los efectos, y en todas siempre lo es todo, lo que son, tienen, pueden, y obran, de manera que es más causa de los efectos de las demás causas, que lo que ellas mismas, obrando presupositivamente más y más perfectamente, por ellas, todo lo que ellas obran, que si lo obrara ella por sí sola e inmediatamente.

Con que todo lo que decimos que obra Adán Qadmón, sus luces, las sefirot y *parṣufim* de los superiores mundos, todo obra En Sof, el Causador primero, sirviéndose de estos instrumentos para comunicarse, más y más perfectamente, y demostrarse más y más claramente a sus efectos, como potentísimo monarca, que es más excelente y glorioso en regir reyes y príncipes que rigen y gobiernan a otros, que en rigor a solos escla-

naturaleza, por el hecho de que es la suma, todo aquello que está fuera de Dios debe necesariamente ser multiplicidad y compuesto. Pero toda posible multiplicidad deriva de la unidad, y toda composición posible de la pura simplicidad» (1965: 158). Y sobre todo: «Debemos, así, concluir, en primer lugar, que la Causa Primera obra en cualquier efecto con mayor fuerza que todas las demás causas, puesto que la impronta dejada por ella (en los efectos), esto es, la del ser, se imprime antes que las demás y se borra después de todas las improntas de las demás causas, como si, en efecto, viniese impresa más profundamente; en segundo lugar, que sobre aquella Primera Causa apoyan su impronta todas las otras causas, las cuales, como necesariamente fundamentan toda su operación sobre la de la Causa Primera, así confieren estabilidad a su propia virtud y a sus propias acciones sosteniéndolas sobre el sustrato de la virtud y de la acción de aquella» (1965: 166-168). Azriel de Gerona desvela el cometido ético de este despliegue: «Debes saber que el objetivo de toda emanación es el de testimoniar la unidad de En Sof. Si el receptor no estuviera unido al emisor y viceversa, y si ambos no se reunieran en una fuerza única, nosotros no podríamos saber que los dos forman una fuerza única. Solo gracias a su unidad se puede conocer ese poder de unificación. Y dado que es evidente que existe una fuerza unificadora revelada, *a fortiori* [se nos enseña] que no se debe meditar sobre lo que está oculto. Entonces, cada una de las sefirot cumple al mismo tiempo la función de emisor y de receptor» (1994: 138).

21. La trasposición al orden filosófico de este proceso se precisará a partir del establecimiento de la omnipotencia divina, y también de la producción de causas segundas y de sus efectos, y de la operatividad de estos. Todos los niveles y ordenamientos del proceso se racionalizan, en la línea de lo descrito por Proclo en sus *Elementos de teología*.

vos y plebeyos que no preceden a otros; porque en más y más perfectos efectos se descubre más y más perfectamente la perfección de la causa, que en los que son menos y de menos perfección; y no hay duda de que es mayor bondad la que comunicándose, no solamente asemeja a sus efectos en el ser, mas también en el causar, dándoles el ser con que en sí consisten, y la comunicación, con que saliendo de sí, son causa de que otros existan y obren, representando su origen, así en el ser como en el obrar, causando efectos que obran.

Capítulo XX

Confirma lo dicho y declara que una causa, conteniendo y rodeando a otra, la superior a la más baja, es de la más alta contenida y circundada, y así sucesivamente hasta la primera, que penetrando a todas, no es de ninguna penetrada, antes excediendo en infinito a todas, es única, eminente, y total causa de todas ellas, y de todas sus operaciones y efectos. Declara también la encadenación de los mundos[22]*, y cómo procedieron de las divinas sefirot y luces, las cuales no son criaturas, sino irradiaciones, extensiones, comunicaciones, potencias, atributos y manifestaciones de la Causa Primera, casi sus rayos, representantes, especies, instrumentos y medios*[23].

Para que se vea la suma y total dependencia que tienen todas las causas segundas de la primera incausada, decimos que no solamente recibieron de aquel ser de que totalmente carecían, mas continuamente son conservadas en él, y casi reproducidas y de nuevo hechas, de tal modo, que si un instante cesase dicha Causa Primera, que es el mismo ser por esencia, de conservarlas en el ser que en el principio les comunicó, todas (pues todas son por participación, y [f. 25v] no por sí, sino por la eficacia y virtud de otro) volverían al no ser de que fueran sacadas, casi lumbre o sombra que cesa con la ausencia del lucido[24] o cuerpo de que procede, y siempre es conservada.

También de tal manera obran, que en la potencia, en la acción y en el efecto, dependen del todo, y siempre de aquel ser por esencia, que siendo causa de todo ser por participación, lo es no menos del ser fluente o movible, que es la operación, que del permanente y estable, que es la esencia y potencia y, por consiguiente, de todo lo que en cualquier modo participa de ser o esencia, y así puede con solo no concurrir con la ope-

22. Una exposición espléndida de esta encadenación se halla en *Huerta de granados*, parte IV, en la que los mundos se visten los unos a los otros.

23. Cf. Vital, *El palacio de Adán Qadmón*, puerta II, cap. 2: «Describiremos ahora el solo componente que hinche el vacío entero, del cual todos los mundos emergen. Este es la única luz que precede a todo y que, extendida desde el infinito, lo circunscribe todo —las diez sefirot, que como una totalidad llamamos Adam Qadmón, el más antiguo de todos los seres primordiales—» (2008: 75-76). Remite al prefacio a los *Tiqqunim* del *Zóhar*, donde se refiere ya el infinito como Causa de todas las causas, el Supremo Uno que está sobre todo, y no hay otro dios arriba o abajo, ni hacia los cuatro lados del mundo, y él los penetra todos. También en *Zóhar* III, 109 a se arguye que aunque los espíritus, los ángeles y las almas sean seres inmateriales, no son, comparados a la Causa de las Causas, sino cuerpos, pues todos viven en él y por él. El Infinito es la energía de la Causa de las Causas para Azriel, en su *Comentario al Sefer Yeṣirá*.

24. Origen o fuente de la luz.

ración de las causas segundas (sin embargo, que ellas sean en sí poderosas, próximas y acomodadas para obrar, y el sujeto dispuesto y preparado para recibir) hacer que no obren, como hizo que el fuego ardentísimo de los caldeos no abrasase a los combustibles cuerpos de los tres mancebos, con solo no concurrir a su operación, con que no la tuvo, ni pudo quemando salir en acto[25].

Además de lo cual, En Sof, la Causa Primera, como infinita, excede mucho más a todas las causas segundas, que de él en todo siempre dependen, que el supremo cielo empíreo o el primer móvil al indivisible centro de la tierra, y como tal, las contiene en sí a todas, hinchiéndolas totalísimamente de dentro, y excediéndolas sin ninguna proporción de fuera, como inmenso océano, que abrazando en sí a una pequeña esponja, no solamente la penetra e hinche con sus aguas de dentro, mas también la excede y rodea de fuera; y primera y próximamente circunda y abraza a Adán Qadmón, conteniéndolo en su infinidad inmensa, de tal manera que lo penetra e hinche de dentro, siendo y obrando en él y por él todo lo que el siempre es, puede, y obra, excediéndolo de fuera sin alguna proporción ni analogía, pues no la hay ni puede haber del infinito al limitado, por grande que sea.

Ahora Adán Qadmón, circundado y penetrado de En Sof, la Causa Primera, rodea y penetra a las sefirot del casco y punto de la *yod*; estas a las del cerebro y *yod*, que también circundan e hinchen a las de las orejas, *he* alta, como estas a las de las narices, y a *vav*, que asimismo contienen e hinchen a las sefirot de la boca, y *he* última del nombre inefable de Adán Qadmón o precedente, y son las de los *ʿaqudim* o atados que, llenos de los superiores, circundan y penetran a ʿAttiqá Qaddišá, este a Ariḵ Anpín, Ariḵ a Abba e Imma, estos dos a Zeʿer Anpín, que contiene e hinche a su hembra, la cual circunda de fuera y penetra de dentro a todo el mundo de la Beriá o Silla de la gloria, mas próximamente a su ʿAttiq, este a su Ariḵ, que abraza y excede a su Abba e Imma, y estos a su Zeʿer, que hace lo mismo a su Nuqvá, que conteniendo y excediendo al mundo de la Yeṣirá o angélico, es causa de la misma continencia y penetración que en los superiores hemos declarado, como lo es el último grado de este tercer mundo, del cuarto mundo de la ʿAśiyá y corpóreo, en que hay los mismos seis *parṣufim*, de que siempre el superior penetra de dentro y abraza de fuera el más bajo, y este al otro, hasta el último.

Y lo que hemos dicho de los *parṣufim* se debe decir de las sefirot de que constan, en que Kéter circunda e hinche a Ḥoḵmá, esta a Biná, Biná a Ḥésed, Ḥésed a Gevurá, Gevurá a Tif'éret, y así sucesivamente hasta Malḵut, de manera que todos los *parṣufim* y sefirot de los cinco mundos, que son el del infinito, el emanado, el de la gloria, el angélico y el corpóreo, son circundados con infinito exceso, y penetrados con total eficacia, concurso y dependencia de la Causa Primera, que en todos ellos

25. Dn 3,27: «Y se juntaron los sátrapas, los gobernadores, los capitanes y los consejeros del rey, para mirar a estos varones; como el fuego no había tenido poder alguno sobre sus cuerpos, ni aun el cabello de sus cabezas se había quemado; sus ropas estaban intactas, y ni siquiera olor de fuego tenían».

es la que, circundándolos y conteniéndolos a todos exteriormente y de fuera, no es de otro alguno contenida o circundada; y la que penetrándolos, e hinchiéndolos a todos interiormente y de dentro, no es de ninguno henchida ni penetrada, siendo como es la más intrínseca de todos los intrínsecos, y la más extrínseca o exterior de todos los exteriores[26], estando sobre todos sin apartamiento y en todos sin juntamiento, sobre todos no (f. 26r) exclusa, y en todos no inclusa; sobre todos, pues excede a todos totalmente, y en todo y en todos, pues en todos obra todo lo que son, pueden y obran.

Y es de notar que estas divinas luces, sefirot, y *parṣufim*, que procedidos del infinito, contienen e hinchen no solamente a los mundos, mas uno a otro, y son en su virtud como sus instrumentos y principios, y causas de todas sus obras, estas divinas luces, digo, que no son propiamente criaturas, sino efectos de la Causa Primera, casi sus propagaciones, extensiones, y comunicaciones, que de ella procediendo, mas con ella siempre unidas, casi rayos con su luminosa fuente, se van explicando y, por consiguiente, limitando, multiplicando, variando, y proporcionando a la producción de los mundos, y a la manifestación de su Causa, que en sí como infinita, y en sus primeras y ocultas luces, como muy eminentes, es del todo oculta, y a los demás improporcionada, con que estas luces, procediendo de la infinita primera, y una de otra y otra de otra, descendiendo de más a menos, ocultas y encubiertas, llegan a penetrar todas las criaturas, y a causarlas a todas en virtud de su causa, de que son instrumentos, sirviendo de escalera y escalones, para que por ellas desciendan los altísimos a lo más bajo, suban los más bajos a los muy altos, se junten y unan los unos con los otros, y todos con la Primera Causa, que en todos se extiende por ellos, mucho y muy perfectamente a todas atrae a sí, por ellas mucho y muy poderosa e íntimamente a todos se muestra, por ellas mucho y muy claramente, y a todas perfecciona, asemeja a sí, y felicita en sí, por ellas mucho y muy cumplidamente.

Capítulo XXI

Pone en Adán Qadmón seis hábitos[27] y consideraciones, de los cuales depende todo su ser y perfección, como también el de todos los mundos, que

26. Soberbia formulación de las no excluyentes entre sí sublime trascendencia y portentosa inmanencia divina. Tal como Yosha (1993) destacara, Herrera fue el primero en articular la interpretación no literal de la retracción o encogimiento divino, con el fin de enfatizar la trascendencia última sobre cuya potencia se sustentan todas las contingencias.

27. Ms habitudes. Para explicitar este término Attali remite a la noción platónica de *hexis*, que se halla en el *Teeteto*, y también a la hebraica de *musar*, que significa disciplina, instrucción, o transmisión. Recuerda Attali que Tomás de Aquino teorizó sobre la noción de *habitus* como la integración interiorizada de una perfección, referida a las modalidades operativas del sujeto que actúa. Pero Aristóteles, en *Metafísica*, libro V, 20, la identifica con «procesión» o «estado», y la define como «en un sentido, *ese a modo de acto que es peculiar del que posee algo y de lo poseído por él*, y que es a manera de una acción o movimiento [...] en otro sentido se llama 'estado' a la disposición por la cual lo dispuesto se halla bien o mal dispuesto, ya en sí mismo ya en relación con algo [...]» (2007: 205. Las cursivas son suyas). Es en este primer sentido en el que nos parece que no cabe traducir «hábito», como lo hace Attali. Herrera pudo hallar la noción, asimismo, en la *Teología platónica* de Ficino, libro IV, cap. 2, donde se refiere que las almas de las esferas «con-

son seis, contando a él por uno; de 5 potencias o grados que se consideran en Adán el precedente dependen los 5 mundos, y mucho más de que entiende a su Causa, que es la infinita y primera, como a quien excede a todo, contiene a todo, y lo produce, conserva y perfecciona con las tres causalidades de eficiente, forma, y fin que le atribuimos, como se verá particularmente en el libro 8, capítulos 15 y 16.

Como se verá particularmente en el Libro Octavo, capítulos 15 y 16.

tienen contemporáneamente en sus mentes todas las ideas en aspecto y en acto; en sus potencias ínfimas, esto es, las motrices, contienen todas las simientes de la generación de los cuerpos como posesión y hábito, pero no en acto» (1965, I: 288). El valor metafísico se halla también en esta primera utilización del término por Herrera, al asignarle a Adam Qadmón cinco hábitos organizados en el engranaje de una estructura ontológica. Más ampliamente tendrá el significado, que le atribuimos —o consideramos implícito en el término—, de «inclinación constante».



Puerta del cielo

(f. 26v)

TERCER LIBRO

Capítulo I

Distinguiendo todo lo que es en necesario, posible, y en parte necesario y en parte posible, prueba que ni es todo necesario, ni todo posible, sino parte necesario y parte posible, concluyendo con demostración evidente que no hay, ni puede haber, más que uno que sea por sí necesario, y que este es causa de todos los posibles, que son todas las demás cosas.

Todo lo que se ve y todo lo que es invisible, y en efecto todo lo que en cualquier modo tiene ser y existe, en una de tres maneras conviene que sea: quiero decir, que todo lo que es, o ha de ser por necesidad y necesariamente, que no es otro que ser o poseer en sí aquel ser que no puede por algún modo dejar de ser o poseer; o ha de ser posible, que es carecer por sí de ser, sin que le repugne el ser que puede participar y recibir de otro, de modo que, siendo él por si igual e indiferente a ser y a no ser, o por mejor decir, no siendo por sí, de tal manera no es, que puede ser, y así es cuando es, que puede dejar de ser, o finalmente parte de lo que es, es necesario, y parte es posible.

Ahora, infalible es que todas las cosas no son necesarias, pues muchas, como el sentido nos muestra y la razón nos enseña, son generables y corruptibles, y tales que pudieron y pueden ser y no ser, y de no ser vinieron a ser, con posibilidad de volver a no ser, perdiendo el ser que de otro participaron[1]; como también es imposible que todas las cosas sean posibles, porque a serlo, jamás vendrían a ser, ni habría actualmente cosa que fuese, porque siendo el posible, como ya dijimos, igual e indiferente a no ser y ser, y que realmente por sí no es, sin embargo, que no le repugne el ser, para que se aplique y determine al ser de que por sí carece, ha menester causa que se lo dé y comunique, participándole determinadamente aquel ser a que por sí es indeterminado e indiferente, y que en sí, ni por sí, totalmente no posee. Resta, pues, que, de los tres miembros de nuestra universal división, que es ser todo necesario, todo posible, y todo en parte posible y en parte necesario, ya que los dos primeros son, como probamos, no menos falsos que imposibles, que sea verdadero el tercero y último, que es el que afirma que en la universidad de las cosas hay necesario y posible. Que constituido como ciertísimo, decimos que el que es por sí necesario, no es, ni puede ser, más que uno; y por consiguiente, que todos los demás, que en cualquier manera fueron, son, y serán, son

1. Cf. Aristóteles, *Acerca de la generación y la corrupción*, libro I, caps. 1-5, donde se define lo necesario, así como en *Metafísica*, lib. VII, cap. 7, el análisis del cambio y de sus condiciones generales.

posibles, participando como tales del que por sí es necesario, aquella naturaleza y ser con que son y existen, y de que ellos por sí carecen.

Y para probarlo, argumentaremos en esta manera: La singularidad de una cosa no es comunicable a otra, distando, como consta, por oposición contradictoria, el ser propio y singular de uno, del ser comunicable a otro, común a muchos y multiplicado en ellos, y así no pueden estar ni están juntos; y por consiguiente, lo que conviene a uno, en cuando es este singular individuo y único, no es comunicable ni multiplicable a otros, ni en otros, sean muchos o uno, sino propio y solitariamente suyo. Mas el que es por sí necesario, no hay duda de que lo es en cuanto es singular e individuo, porque él es lo que es en cuanto singular, como también lo son todos los demás, que solamente en cuanto son singulares existen y son.

Y a la (f. 27r) verdad, si dijéramos que el que es por sí necesario no lo es en cuanto es singular e individuo, seguirse ha que en cuanto es singular es posible, pues no hay ni puede haber más que los dos contradictorios, de necesario y posible, en que se distinguen todas las cosas; con que negando de alguno el uno, se le concede necesariamente el otro. Mas si es posible en cuanto singular, y el todo lo que actualmente es, es en cuanto es singular, pues así solamente es en acto y existe, viene a ser posible y por otro, y no necesario y por sí, como presuponemos, lo que implica contradicción y es suma repugnancia.

Y realmente el que es por sí necesario, debe ser tal en cuanto es singular e individuo, pues ni él ni otro alguno son en acto lo que son, sino en cuanto son singulares, porque los universales no existen por sí ni en sí, sino por los singulares y en los singulares en que yacen, y en la razón, que abstrayéndolos de ellos, en sí los concibe. Con que no hay duda de que esta singularidad compete y conviene al que es por sí necesario, en cuanto es por sí necesario y en acto, y en efecto por su propia, intrínseca, y natural necesidad de ser, que es su singular naturaleza, y no por otro, que como género o especie, predique de él, ni con dependencia de otro que fuera de él le comunique el ser, que como necesario y por sí no le pudo ser, ni ha sido comunicado.

Mas si el ser necesario le conviene por su propia singularidad, como probamos, y esta singularidad es incomunicable a otros, como lo son también todas las singularidades de todas las demás cosas, porque a comunicarse serían singulares y universales, propias y comunes, individuales y divididas y, en efecto, singulares y no singulares, lo que implica contradicción y es imposible, se concluye con suma evidencia y demostración infalible, que el que es por sí necesario, es uno, singular e individuo, y de tal modo propio a sí que es totalísimamente, en cuanto tal, incomunicable a otros y, por consiguiente, que no hay ni puede haber muchos que por sí sean necesarios, y que todas las demás cosas, que son todos aquellos que pueden ser y no ser, que llamamos posibles, tienen causa de su ser, porque consideradas por sí, son indiferentes a ser y a no ser, con que es necesario que por otro se determinen al ser, a que por sí son indeterminadas, recibiendo de otro lo que por sí no tienen. Mas esta causa de que recibieron el ser los que por sí no lo tenían, y solamente eran posibles, es posible como ellos, o necesaria: si es posible depende de otro, pues por

sí es indeterminado a ser y a no ser, y ha menester quien lo determine al ser de que por sí carece, del cual hago la misma demanda, con que hemos de ir en infinito, subiendo de posible a posible, lo que es del todo imposible, o hemos de llegar, finalmente, a Uno, que siendo por sí necesario, sea causa de todos los posibles, que como se ha probado, son todas las demás cosas[2].

Confírmase lo dicho con este discurso y razón: Es imposible que una naturaleza y propiedad o condición, convenga a dos o más supuestos o singulares existentes, y que cada uno por sí, a saber, no por otro que lo cause, ni por accidente y cosa a caso[3], y en efecto según sí mismo y su propia individual naturaleza, antes es necesario, que si a uno de ellos conviene por sí, consiga a los demás por otro, y en efecto por el que es por sí y según sí mismo, o a lo menos que a todos convenga por otro distinto de todos, y cada uno de ellos. Y esto porque lo que conviene a alguno por sí quiere decir no por causa ni por accidente, y según su singular naturaleza y existencia le es propio e inmediato, y que, convirtiéndose con él recíprocamente, no excede, porque si fuera así, se seguirá que fuera propio y común, y por consecuencia propio y no propio, singular y universal; según lo mismo, incomunicable y comunicado, individuo y dividido, en un solo y en muchos igualmente, que son no solamente absurdos, mas contradicciones e imposibles.

Ahora (f. 27v) a la incausada Causa Primera le conviene el ser necesario, abstracto, ilimitado, puro y perfectísimo acto, y por sí y no por otro, por sí y no por accidente; por su propia naturaleza, y no por comunicación de especie o género, porque es incausada y del todo independiente y primera. Y a no ser tal fuera dependiente, que es lo mismo que ser causado y ser por otro; no fuera primera, pues antes del ser por accidente es cierto que hay el ser por sí, como también si conviniera con otro, no fuera según sí misma una, sencilla y pura. Con que se sigue que o no hay ser fuera del singular e infinito de la Causa Primera, que es falso[4], o que

2. Se remite aquí de modo implícito a la diferenciación, que Avicena (980-1037) convirtió en canónica, entre la existencia que es esencia, Dios, y la existencia en tanto que accidente de la esencia, que puede o no concretarse en los seres, que por ello se constituyen como posibles (cf. Giacon, 1974; Bäck, 1992; Rahman, 1958). Avicena seguía a Al-Fārābī al distinguir entre Dios como «el Necesario-de-Existencia» y los entes creados, que son «posibles-de-existencia», una distinción crucial para probar a Dios como Uno y simple (cf. a este respecto Bäck, 1987). Herrera tuvo que conocer a través de Ficino esta doctrina, o acaso a través de Tomás de Aquino (cf. *Suma contra gentiles* I, 15: Dios es eterno, donde Tomás remite a la *Física* aristotélica: «lo que precede demuestra también que Dios es eterno. Todo lo que comienza a ser o deja de ser lo hace por movimiento o mutación. Hemos demostrado que Dios es completamente inmóvil. Luego es eterno, carente de principio y de fin [...] En Él no hay antes y después. No recibe el ser después del no ser, ni el no ser después del ser, ni cualquiera otra sucesión, pues esto no se puede concebir sin el tiempo. Carece, en consecuencia, de principio y de fin, pues tiene simultáneamente todo su ser, que es en lo que precisamente consiste la eternidad. Todo ser necesario o tiene la causa de su necesidad fuera o es necesario por sí mismo. Y no se ha de proceder indefinidamente en la serie de seres necesarios que tienen la causa de su necesidad fuera de sí mismos. Hemos de admitir, pues, un ser primero necesario, y necesario por sí. Y este es Dios, que es la Causa Primera, como ya se ha dicho. Dios es, por lo tanto, eterno, por ser eterno todo ser necesario de por sí» (2007: 77-79).

3. Esto es, cosa azarosa.

4. Afirmación que parece obrar en contra del acosmismo. Sin embargo, la dependencia absoluta de todo el ser de la Causa Primera aboca a una suerte de panenteísmo en el que las cosas

el ser de los demás depende del primero como los números de la unidad, los rayos solares del sol, y los arroyos de la fuente; porque todo ser participado en otro, y finito, depende del ser por esencia, en sí subsistente e infinito, que es la Causa Primera.

Nota que es sentencia infaliblemente cierta, aprobada de todos los metafísicos y lógicos, que el universal (que es uno, apto, y hábil para estar en muchos) no lo hay ni se da *a parte vero* o según sí mismo, sino por la operación de la razón y entendimiento, de manera que antes de dicha consideración, todas las cosas son singulares[5], y solamente en ellas hay un fundamento remoto de la universalidad que después le atribuye la razón, y así es *ens rationis et non realis*[6], a saber, forjada por la razón, y que realmente por sí y en sí, no es ni consiste.

Capítulo II

Prueba que, siendo lo mismo el ser singular e individuo de la Causa Primea, que la deidad o esencia divina, así como esta es una, así aquel que con ella se identifica y es lo mismo, es necesariamente un singular incomunicado e incomunicable a otros.

En confirmación de la unidad incomunicable de la Causa Primera, se puede añadir esta demostración a la pasada:

Aquello por lo cual alguno es este particular singular e individuo, es imposible que sea a muchos comunicable, porque siendo aquello por lo cual Abraham, *exempli gratia*, es hombre, que es la naturaleza humana, comunicable a muchos, que participando de la misma especie y naturaleza humana, son hombres como él lo es, es imposible que sea comunicable a muchos aquello por lo cual Abraham es Abraham, a saber, este singular particular e individuo hombre, pues de tal manera le es propia esta singularidad, que no le excediendo, antes siendo recíprocamente convertible con él, o lo mismo que él, lo distingue y divide de todos (f. 28r) los demás hombres, y lo hace este y no otro. De manera que si aquello por lo cual Abraham es hombre, que es la naturaleza humana, fuera aquello por lo cual es este hombre singular e individuo, y en efecto Abraham, y no

son en aquella y no fuera de ella, de tal modo que su entidad depende de la Primera Causa hasta el punto de que puede considerarse que su consistencia radica *in toto* en la propia asistencia divina.

5. No se dan sino cosas singulares, de modo que los atributos serían seres de razón.

6. Los escolásticos diferenciaban entre el *ens rationis* (ente de razón, o ser intencional) y *ens realis* (ser real). El primero depende solo de la mente para su existencia, y el último existe independientemente de ella. Herrera usa la distinción para mitigar la brecha entre el universal concebido como una forma universal que existe en la mente divina o Adán Qadmón, y el entendido en modo aristotélico, como poseyendo solo ser inmanente. En el libro VII, cap. 13 de la *Metafísica* de Aristóteles, titulado «El universal no es entidad», se arguye que «parece imposible [...] que sea entidad ninguna de las cosas que se predican universalmente. En primer lugar, la entidad de cada cosa es la propia de cada cosa que no se da en ninguna otra. Sin embargo, el universal es común, ya que universal se denomina aquello que por naturaleza pertenece a una pluralidad [...] además, se llama entidad aquello que no se dice de un sujeto, mientras que el universal se dice siempre de un sujeto» (2007: 266). Con todo, es la consideración hebrea del ser contingente la que abomina de los universales, y la que impone una enfervorizada abjuración de estos, como la que Herrera lleva a cabo aquí, por cuanto las únicas relaciones que el judaísmo establece como concernientes a entes, son las que suceden entre Dios y cada una de sus criaturas.

Isaac, Jacob, ni otro algún hombre, como es imposible que haya muchos Abrahames, a saber, muchos hombres, que sin distinción individual sean un solo y singular hombre, y en efecto este hombre demostrado con el dedo, así sería del todo imposible que hubiese más que un solo hombre, a saber, Abraham, o este hombre[7].

Mas la Causa Primera es su propia divinidad, esencia, o naturaleza, porque a no serlo, no sería por sí ni en sí subsistente, pura, y sencilla, sino en otro, a saber, en el individuo, y supuesto que de la esencia es realmente distinto, y de otro, porque el que en sí no es, por sí no es, sería múltiple y compuesta de naturaleza, y supuesto imperfecta, menesterosa y participante de potencia, como lo es siempre la naturaleza o esencia, comparada al supuesto y singular individuo, en quien solamente es y subsiste, perfeccionándose en él como en término que la hace existir y ser en acto, que todos son absurdos e imposibles.

Mas si dicha Causa Primera es, como sumamente sencilla, perfecta y suficiente, purísimo acto, libre de toda privación y potencia, indeterminación y número, es sin duda su propia naturaleza o esencia[8], que como todas las demás es siempre una, como aquella que es individida y tiene una sola definición, con que de las demás se distingue. De manera que este primer Causador, que es su misma naturaleza, que es una, es uno, singular, e individuo, y como tal incomunicable a muchos, porque siendo lo mismo la naturaleza y esencia de Dios que este singular dios, como este dios en cuanto este es incomunicable a otros (porque a serlo, sería este y aquel, este y no este, y en efecto singular y universal, propio y común, individuo y dividido), así también es incomunicable la esencia y naturaleza de Dios, que con este singular dios se identifica, y es lo mismo.

7. Cf. sobre la incomunicabilidad de la singularidad, *Suma contra gentiles* I, 24: «Es imposible designar el ser divino por adición de alguna diferencia sustancial», leemos: «Lo que determina a una cosa esencialmente, le da el ser actual, y es intrínseco a la misma; de lo contrario no la determinaría sustancialmente. Luego es necesario que sea la misma esencia o parte de la esencia. Ahora bien, si se añade algo al ser divino, es imposible que sea toda la esencia de Dios, porque ya se ha demostrado que el ser de Dios no es otra cosa que su esencia. Quede, pues, que es parte de la esencia divina. Y así, Dios, contrariamente a lo ya dicho, sería esencialmente compuesto de partes.

»Lo que se añade a algún ser para designarlo esencialmente no constituye su formalidad, sino que le hace ser en acto; [...] pero, si a Dios se añade algo que le designe esencialmente, es necesario que constituya la formalidad de su propia quididad o naturaleza, pues lo que así se le añade le hace ser en acto, y este ser en acto es la misma esencia divina, como se demostró anteriormente. Queda, pues, que al ser divino nada se le puede añadir que le designe esencialmente, como la diferencia designa al género» (2007: 105-106); y cap. 25: «Dios no pertenece a ningún género»: «Cada uno de los seres se cataloga en un género por razón de su quididad, pues el género se predica en la quididad. Ahora bien, la quididad de Dios es su propio ser, por el que ninguna cosa se coloca en un género, porque entonces el *ente* sería el género que significa el mismo ser. Dios, por consiguiente, no está comprendido en ningún género» (2007: 107. La cursiva es suya).

8. Tomás de Aquino argumenta que, no habiendo en Dios potencialidad alguna, Él es su propia esencia. Cf. *Suma contra los gentiles* I, 21, 6: «En todo ser que no es su propia esencia o quididad es necesario admitir alguna composición. En efecto, comoquiera que todo ser tiene su esencia, si existe alguno que nada tenga sino su esencia, todo lo que dicho ser es pertenecerá a su esencia. Si, pues, hubiere alguno que no fuera su propia esencia, necesariamente se daría en él algún elemento extraño a ella, y, por tanto, ya tendría composición [...] Lo que no es su propia esencia es en parte, con respecto a la misma, como la potencia respecto al acto. Por esto la esencia se considera a modo de forma; la humanidad, por ejemplo. Pero en Dios, como ha quedado demostrado, no hay potencialidad. Luego necesariamente Dios es su propia esencia» (2007: 96-98).

Con que se concluye, con demostración infalible y evidente, que no solamente no hay más que un solo singular y supuesto, que en la divinidad incausada y Causa Primera sea y subsista, mas también que es del todo imposible que lo haya, implicando contradicción, que sea singular, en sí, e individuo, y comunicado o comunicable a otros, y en otros universal, y aplicado a muchos y en muchos.

Capítulo III

Demuestra con seis razones que el que es por sí necesario es del todo sencillísimo y puro, y como tal, libre de todas las siete composiciones que puede haber, y hay, en las demás cosas.

Probamos en los capítulos pasados que hay un solo ser necesario y por sí, que es causa de todos los demás, que son posibles y por otro. Probaremos ahora que este único ser necesario es puro y sin variedad, o número simplicísimo y sin ninguna composición o mescolanza, arguyendo que, como en la pura luz no hay tinieblas, ni en el sumo calor frío, así en el que es absolutamente primero, que es el por sí necesario, no hay ni puede haber cosa postrera, como lo es la multitud y número que sucede al uno y es después de él, como de aquel que lo antecede y causa. Y lo mismo se debe decir del compuesto, que siendo también posterior al sencillo, depende y consta de sus partes (f. 28v), que unidas entre sí y con el todo, lo componen y juntan en uno[9].

Como se confirma de que en el que es por sí e incausado, como lo es el ser por sí y necesario, no puede haber ni hay cosa que sea por otro incausada, como lo es toda multitud que procede del uno, y siendo después de él y por él, lo participa en el todo y en cualquiera de sus partes. Y lo mismo decimos de toda composición y compuesto, que constando de sus muchos componentes, es después de ellos, causado por ellos y por el que

9. Esta idea se halla en Plotino, *Enéadas* 2.9, 1 («Contra los gnósticos»): «No debemos, por tanto, recurrir a otros principios, sin colocar a este (el Uno) el primero» (1992: 491), y también en *Enéadas* 5.4.1: «Si se da algo a continuación del Primero, es necesario que o provenga inmediatamente de aquel, o se remonte hasta aquel a través de los intermediarios, y que exista un orden de Segundos y Terceros en que uno —el Segundo— se remonte al Primero y el Tercero al Segundo. Ha de darse, en efecto, algo exterior a todas las cosas que sea simple, y esto debe ser distinto de todos los posteriores a él, que subsiste en sí mismo, y que no esté mezclado con los provenientes de él, y a su vez, capaz de estar presente de otro modo a los demás, que sea realmente uno y no otra cosa, y luego uno, atribuirle aun el predicado 'uno', ha de ser falso, de él no hay 'definición ni ciencia', de él es de quien se dice que está 'más allá de la esencia'. Porque si no fuera simple, exento de toda coincidencia y composición, y realmente Uno, no sería Principio» (1998: 89). Asimismo en Proclo: «Todo lo que existe procede de una única causa, la Causa Primera» (2004: 12). «Todo lo que tiene su existencia en otro es enteramente producido a partir de otro; en cambio, todo lo que existe en sí mismo es autohipostático o autoconstituido» (*ibid.*: 42). Y en fin, «todo lo que es autohipostático carece de partes y es simple» (*ibid.*: 46). Cf. a su vez Ficino, *Teología platónica*, lib. II, cap. 4: «Como en la suma dispersión consiste la infinita debilidad, así en la suma unidad está la infinita potencia [...] El acto divino se sostiene sobre sí mismo. Ahora, la potencia activa por su naturaleza, en cuanto es potencia, no admite un número definido de grados [...] La potencia divina es pura y suma, y el ser considerado en absoluto es sin límite, en cuanto puede ser comunicado y pensado en infinitas cosas, y en modo innumerable» (1965, I: 140).

los junta, y entre sí y en uno compone y concilia, con que es imposible que estén en el que del todo es por sí, e incausado.

Además de que la pura unidad y sencillez puede estar, debe estar, y está, sin la multitud y composición que le son posteriores, inferiores y opuestos, donde ellos es imposible que estén y consistan, sin la unidad y sencillez que no solamente los antecede, mas exteriormente los produce, e interiormente constituye y causa, conteniendo en sí como principio análogo y sublime, en muy perfecto modo, todo lo que a ellos, que son sus deficientes efectos, comunica, en especial que en el perfectísimo primero, que es el por sí necesario, no puede haber imperfección alguna.

Y como consta, toda multitud y composición es imperfecta y falta, teniendo necesidad de sus partes, y del que entre sí y en uno las junta y conserva, porque siendo una de las partes de que el compuesto resulta, casi acto y forma, en comparación de la otra u otras, que son como potencia o sujeto, es cierto que ni la potencia, que tiene necesidad del acto de que por sí carece, ni el acto, que recibido en la potencia es de ella contraído e infeccionado, son perfectos ni por sí mismos, sino por otro que actuando la potencia, produzca el acto y cause el compuesto, comunicándoles aquel ser con que ambos existen. Como se verifica de que la perfección del compuesto no conviene a ninguna de sus partes, careciendo cada una, como parte, de la universal perfección del todo, con que viene a ser cualquier compuesto, multitud, y todo una perfección que consta de muchas partes imperfectas, con que no es del todo perfecto, pues no lo son las partes de que es compuesto, o juntado.

A que se añade que, sobre el que estriba en otro y es mezclado con otro, y más si le es inferior y menos perfecto, debe de haber y hay el que sin dependencia de sujeto, y sin infección de más bajo, puro y suficiente en sí y por sí, es y subsiste como absolutísimo y puro acto y perfección, que libre de toda potencia, sujeto y basa, aditamento y mezcolanza, en sí sencillísima e infinita, puramente consiste y resplandece.

Siendo, pues, el que es por sí y necesariamente, no solamente uno y causa de todos los demás, sino también del todo sencillísimo y puro[10], es cierto que ni hay ni puede haber número ni composición que le convenga, y que del todo no le sea repugnante. Con que podemos afirmar infaliblemente que es libre y exento de las partes de la cantidad, que llaman integrales, como son longitud, latitud y profundidad, y lo que de ellas resulta, de que los cuerpos son constituidos, con que no es ni puede ser ninguno de ellos, ni ninguna de sus partes y condiciones. Es libre también de toda composición, de manera y forma propia de los naturales, así ce-

10. El Uno es causa del todo, hasta el punto de que cabría decir de En Sof que nada existe fuera de él: todos los seres proceden del Infinito incomprehensible, y su existencia proviene de la Nada pura. No obstante, este Infinito primordial no es divisible en ningún sentido, y es Uno en una simplicidad que no admite composición alguna. Todos los actos de la voluntad estaban en su unidad, y la voluntad precede a todas las cosas, y así cabe entender Job 23,13-15: «Pero si él determina una cosa, ¿quién lo hará cambiar? Su alma deseó, e hizo. Él, pues, acabará lo que ha determinado de mí. Y muchas cosas como estas hay en él, por lo cual yo me espanto en su presencia; cuando lo considero, tiemblo a causa de él». Así pues, un panenteísmo que no obsta para vindicar la incomensurabilidad de la Causa Primera con respecto a aquello que está en ella.

lestes como elementos y elementados; excluye en sí todo género y diferencia, y la composición y compuestos que de ellos resultan, y lo mismo toda composición de sujeto y accidente, de potencia y acto, de supuesto y de naturaleza, y de esencia y existencia, de que a su modo constan y son compuestos todos los producidos, así ánimas intelectuales como puros entendimientos, con que todos son dependientes, finitos, múltiples, y en algún modo imperfectos. Y por lo opuesto, su incausada Causa, que es el que llamamos por sí necesario, es del todo independiente de otro, así de fin como de eficiente, por no decir de materia y de forma, que es muy claro, perfectísimo, y sumamente absoluto e ilimitado, y como se dijo, del todo sencillísimo y puro y, por consiguiente, (f. 29r) inmutable y sempiterno, que excede a todo lo que fuera de él es y puede ser, con infinita ventaja contiene todo con suma perfección y eminencia, causa todo con infinita sapiencia, bondad y potencia, como más copiosamente se declarará adelante.

Capítulo IV

Sobre la unidad que yace sobre la multitud es necesario que haya la que en sí puramente consiste, que como independiente y causa de todas las demás unidades y muchedumbres, excluye de sí, con infinito exceso, a todo cuerpo, forma corporal, ánima, entendimiento, vida, ser y esencia, y con la analogía del uno al número describe su excelencia, declarando en qué manera dependen de ella todas las cosas.

Todas las cosas, así corporales como unidas al cuerpo, y de él apartadas, convienen en uno, porque aunque distintas en varios órdenes, grados, géneros, especies, propiedades y accidentes, no difieren en el ser y orden, pues todas y cada una son y existen, y son entre sí en algún modo ordenadas, de manera que, con la variedad de sus naturalezas y condiciones, se halla siempre la comunidad del ser y orden en que convienen, y son uno. Y este uno no es por sí, pues no consiste en sí, sino en otro; ni es primero, puro y perfecto Uno, sino posterior, infeccionado y falso[11], según la capacidad de la multitud imperfecta, divisible y necesitada en que estriba.

Mas si este Uno que yace en la multitud no es por sí, ¿por quién es? No por los muchos y varios en quien consiste, que en cuanto tales, no pueden causar lo que es uno e indiferente a todos, ni menos por alguno de los muchos, que como singular y propio, y de los demás distinto, no puede comunicar a todos la universal y no distinta unidad en que convienen.

Resta luego que la unidad participada a la multitud dependa de la que, sin ninguna variedad o número, purísimamente en sí y por sí consiste, porque si tuviera en sí alguna multitud, haríamos de ella la misma

11. El todo infeccionado y falso, y es uno tan solo según la capacidad intelectiva de la multitud, que, al igual que es capaz de percibir la multiplicidad inmediata a los sentidos, podría aprehender también la ficticia agregación de las partes.

cuestión, arguyendo que ni es por sí ni por ninguno de los particulares, ni por todos juntos, con que o iremos en infinito, que es imposible[12], o pararemos finalmente en uno que, libre de toda multitud, es causa de ella, y de la unidad que necesariamente participa en el todo y en cualquiera de sus partes.

Y este purísimo Uno es imposible que dependa de otro; porque si dependiera de superior causa, se seguirían dos inconvenientes: el primero que no sería, como es, purísimo Uno, porque dependiendo de superior principio, necesariamente del algo participaría, mas participando no sería puro Uno, sino una multitud y compuesto de la participación de su causa y de su propia unidad y naturaleza; y el segundo, que su causa no sería una, como aquella que siendo sobre su (f. 29v) efecto, que es el primer y puro Uno, y como tal principio de toda unidad, no lo es ni puede participar, pues ninguna superior causa es ni participa la naturaleza de su inferior efecto; y así, o será nada, pues no hay ser que no sea uno, o será infinita multitud, de infinitas multitudes infinitamente compuesta, lo que es imposible[13].

Con que se concluye que el principio universal e imprincipado de todas las cosas es el sencillísimo Uno, el cual no puede ser cuerpo, que necesariamente consta de varias partes, ni corporal forma, que por las dimensiones o medidas de la divisible cantidad[14] se multiplica y extiende; no es ánima, que en sus potencias y operaciones es partícipe de variedad, multitud, y movimiento; no es entendimiento, que como múltiple y numeroso consta de ser, vida e inteligencia, de naturaleza intelectual, acto de entender[15] y varios inteligibles; no es tampoco vida, que como intrín-

12. Sobre la argumentación de Aristóteles en contra del regreso al infinito, cf. *Metafísica*, lib. II: «Es evidente que hay algún principio, y que las causas de las cosas que son no pueden ser infinitas ni en serie ni en cuanto a sus especies. En efecto, no es posible, *en cuanto a la materia*, que esto provenga de esto, y así al infinito [...] Ni tampoco en cuanto *a aquello de donde proviene el inicio del movimiento* [...] Igualmente, tampoco es posible un proceso infinito en el caso de *aquello para lo cual* [...] y lo mismo ocurre en el caso de *la esencia*» (2007: 106-107. Las cursivas son suyas). La idea se repite en la mayoría de fuentes principales de Herrera, como en Ficino, en su *Comentario al Filebo*, cap. 2: «algo se descubre en la actividad de todo agente más allá de lo cual el agente no procura nada más, (pues) de otro modo las acciones seguirían hasta el infinito. Esto es imposible, porque, ya que nada puede atravesar una serie infinita, nada empezaría nunca a actuar. Pues nada es movido hacia algo que es imposible de alcanzar. Además, si las acciones de cualquier agente procedieran al infinito, algún resultado se seguiría de sus acciones, o ninguno. Si se siguiera alguno, la substancia del resultado emergería después de infinitas acciones. Pero lo que requiere una serie infinita antes de él nunca puede existir, pues nada puede atravesar una serie infinita. No puede ser ni puede llegar a ser. Pero el agente no puede llevar a cabo semejante cosa. Por tanto, es imposible, para cualquier agente, iniciar algo que requiere infinitas acciones antes de completarse» (1975: 80).

13. Herrera, a diferencia de Avicena, que considera una existencia primera sin esencia, arguye aquí que la existencia se define como acto de la esencia, lo que parece que le impide concebir la infinitud de Dios previa incluso a su propia constitución, que cabalistas anteriores habían postulado.

14. «Toda inteligencia es intelectualmente idéntica tanto a sus antecedentes como a sus consecuentes; a los últimos en cuanto es su causa, a los primeros por participación. Pero, puesto que ella misma es una inteligencia, y que su esencia es intelectual, lo define todo, tanto lo que es como causa como lo que es en cuanto participación, de acuerdo con su propio carácter sustantivo» (proposición 173) (2004: 150).

15. El Uno no es cuerpo, alma, entendimiento, ni vida siquiera, ni ente ni esencia, ni existencia o ser. Es capital percibir que Herrera parece no poder concebir que la existencia pueda

seco movimiento del ser añade sobre él, y es un casi compuesto de ambos; no es ente, que resulta de ser y esencia; ni esencia, que como imperfecta tiende al ser, y sin él no existe; ni finalmente es existencia o ser, que es un acto de la esencia, participado en ella, y a sus límites y capacidad contraído.

Y es de notar que cuando a la Primera Causa llamamos una, es por analogía y comparación al uno, principio del número, porque como este es origen de todos los números, no siendo ninguno de ellos ni todos juntos, los contiene a todos en eminencia y sencillez, sin ser a ninguno ni a todos determinado, y esto en cuanto contiene todas sus perfecciones, sin las imperfecciones de multitud, variedad, y división que le son propias, está en todos no solamente en el todo, pues cada número es uno, mas también en cada parte, siendo necesariamente cada parte una, de manera que viene a estar en cada parte de parte, y en el todo, estando todo en todo, y todo en cualquier parte, como aquel que carece de partes y es totalmente indivisible, convierte a sí todo número, perfeccionándolo, más o menos, según más o menos a él se aproxima y llega, a él se asemeja, y con él se une.

Así, la Causa Primera es principio de todas las cosas que son, fueron, y serán, sin ser ninguna de ellas ni todas juntas, no porque carezca de ellas, sino porque las excede con infinita perfección y ventaja, a sí solamente propia, y a ninguna fuera de sí comunicada ni comunicable. De manera que realmente contiene en sí todas las cosas, no solamente como principio que a todos todo da, mas como fuente que comunica al arroyo el licor que en sí posee, obrando todo, según es actualmente todo, mas todo en única sencillez y eminencia, no contenida en género, determinada a especie, o contraída a esta o aquella diferencia o naturaleza, o a todas las que son o pueden ser, sino sobre todas en infinito, y más que todos en infinito, con que lo determinado contiene en modo inmenso lo múltiple únicamente, lo compuesto sencillamente; lo mudable establemente; lo temporal eternamente; lo corpóreo espiritualmente; y en efecto, todo en única infinidad y eminencia. Está en todos más íntimamente que ellos en sí mismos, todo en todos y todo en cada uno, y en cada parte de cada uno, sin que sea de alguno ni de todos contenida, conteniendo ella a todos, como quien los circunda de fuera y penetra de dentro, de fuera, y sobre todos, no excluida ni apartada de dentro, y en todos no incluida, ni apropiada de fuera en cuanto a todos, sin ninguna proporción, excede y avanza de dentro, en cuanto a todos comunica todo lo que son, pueden, y obran, convierte a sí y perfecciona en sí a todos, ha-

darse si no es como acto de la esencia, y en este sentido, tiene difícil aproximarse, como Moisés de León u otros cabalistas —o también el *Zóhar*—, a la idea de que Dios se autoexistencia como esencia desde su inexplicable anterioridad. Tal como Mopsik destaca, refiriéndose al *Šeqel ha-Qodeš* (*El siclo del santuario*), si Moisés de León no usa jamás la palabra *mahut* en esta obra, es justamente porque no se sitúa ya en la problemática dualista de la ontología clásica, que piensa en términos de identidad óntica, y escribe el estudioso: «El Emanador está más allá del ser y del no ser. Como lo expone un cabalista y exégeta contemporáneo de Moisés de León, R. Bahya ben Asher, es una cosa misteriosa, no es preciso decir a su respecto ni ser (*yeš*) ni nada (*'ayin*)» (1996: 54). Sobre aquella obra de De León, cf. Fishbane, 2002.

ciéndolos unos y unidos, y a sí, que es la suma unidad, semejantes, porque las cosas sencillas, por la unidad que de la primera participan, lo son, y las compuestas por la unión de las partes al todo, conviniendo todas en un común orden, en cuanto dependen de un universal principio, y tienden a un mismo fin.

Con que se concluye, que siendo todo lo que es (f. 30r) o uno, o unido, o en uno ordenado, es todo participación y efecto del purísimo y por sí Uno, y como el ser, así la unidad es de todos sumamente deseada; porque en ella consiste su conservación y existencia, siendo cada uno de ellos tanto más durable y perfecto cuanto más de unidad participa.

Capítulo V

Continuando la comparación del capítulo precedente, declara qué unidad es la que se atribuye a la Causa Primera, explica sus propiedades y manifiesta su sencillez.

La Causa Primera no es uno, principio de número, porque este se reduce a la cantidad discreta o apartada, y es accidente; ni uno corporal, que es propio de la cantidad continua, y que, aunque individido, es en sus partes infinitamente divisible; no es tampoco uno esencial, que aunque trascendente, es determinado a esta o aquella naturaleza, como un ser, una vida, un entendimiento, etc., que no es primero, puro, y absoluto uno, sino tal o tal uno, postrero, dependiente, compuesto, infeccionado, imperfecto, menesteroso y decaído; no es uno por accidente, que es imperfectísimo; no es uno en género, que contiene muchas especies, ni uno en especie, que abraza muchos individuos, ni un individuo, que o consta de cantidad y materia, o de naturaleza especial e individuada, propiedades y condiciones, y en efecto, de esencia y supuesto; no es uno, que tenga ni pueda tener añadimiento con otro, que esté en otro, u otro que esté en él, que dependa de otro, ni tienda o se encamine a otro; no es uno que concurra con otro u otros a constituir un compuesto o todo, casi parte; ni es uno que resulta de varias partes como todo; no es uno, que antecediendo sus partes, se deduce, deriva y explica en ellas como en sus afecciones, potencias, e inmanentes acciones; no es uno que tenga identidad con otro, conveniencia, semejanza, ni proporción con otro, sino uno que intrínsecamente excluye toda multitud, composición, limitación, o término, y extrínsecamente toda igualdad, compañía, semejanza, proporción, relación, y hábito con otra cualquier cosa, y mucho más toda dependencia de otro superior, que excediéndolo sea causa de su ser y obra, siendo aquel Uno que es en infinito de todos apartado[16], y en su inmensidad puramente recogido. Consistente aquel uno, digo, que es infinitamente en

16. Leemos en Vital: «Es sabido que la más alta luz, por sobre y más allá de nosotros, es llamada 'Infinito' (En Sof). Este nombre indica que no hay absolutamente modo de comprehenderla, ni por el pensamiento ni por contemplación, pues es por entero inconcebible y alejada de cualquier clase de pensamiento. Existía antes de que hubiera seres emanados, creados, formados, o hechos. No hay en ella duración u origen [...] pues siempre ha existido y es eterna, y no hay en ella principio ni fin» (2008: 6).

sí, como sumamente sencillo, individuo e indivisible, y en todos sus efectos, que son todas las demás cosas, interior e intrínseco, y todo en todos, y en cualquiera de ellos y de sus partes, y partes de partes, de modo que es perfectísima causa de su producción, (f. 30v) ser, duración, potencia, operación y efecto.

A que se debe añadir, que cuando lo llamamos Uno e indivisible, se ha de entender que es en modo casi contrario a aquel Uno que es principio del número, y a aquel punto que es origen de la cantidad continua, porque además de que ambos son accidentes, y debajo de toda multitud y grandeza, se demuestran a nuestro entendimiento descendiendo de alto a bajo, y de más a menos, como mínimos, intrínsecos, e inferiores a toda dimensión y número, donde la Causa Primera se nos representa subiendo de bajo a alto, y de menos a más, como altísima, exterior, y fuera y sobre de todas las demás cosas, y en efecto, como mayor, y en infinito más grande, excelente y poderosa que todas ellas.

Con que concluimos diciendo, que cuando llamamos a la Primera Causa Uno, no afirmamos su esencia o naturaleza, que como infinita excede en infinito todo lo que todos los producidos entendimientos y lenguas pueden entender y explicar. Pero negamos de ella toda dependencia de otro, a quien sea posterior y segunda, toda multitud de principios, que igualmente con el puro Uno sean primeras causas de todas las cosas; toda composición, multitud, y variedad intrínseca, como de acto y potencia, positivo y privativo, ser y esencia, sustancia y accidente, naturaleza y supuesto ser, poder y obrar, ser y bien ser, ser y entendimiento, este y la voluntad, y sus objetos y acciones, misericordia, justicia, hermosura, bondad, y unidad, y los demás atributos, distintos unos de otros, y todos de la esencia o sustancial supuesto, que los tiene.

De manera que negando y despojando de la infinita Causa Primera todas estas y otras imperfecciones y limitadas perfecciones, decimos que, como incausada, es antes de todas las cosas; que como única, no hay otra que sin su causalidad por sí sea, o de quien, sin su dependencia y actual concurso, algo dependa; que como sencillísima, excluye de sí toda multitud, composición y movimiento; y finalmente, que como infinita, es libre de toda imperfección, finita perfección, límite o término, conveniencia, proporción, hábito o respecto con cualquiera de sus efectos, ni con todos juntos, no solamente con los existentes, mas aun con los posibles e imaginados.

A que si añadiéramos la causalidad, que como uno en los números, tiene en todas las cosas, que en el precedente capítulo se ha explicado, queda del todo nuestra intención declarada.

Capítulo VI

Concluye con muchas razones que la Causa Primera es infinita, y declara en qué manera.

Que la unicísima Causa Primera sea infinita así se puede probar:

El último efecto, así es terminado y excedido de todas las superiores causas, que no termina ni excede a otro; porque si lo hiciera, no fuera solamente efecto, sino (f. 31r) causa, ni último, pues hubiera otro después de él que de él dependiera. Del mismo modo, la incausada Causa Primera así termina y excede a todas las cosas, que no es de otro alguno terminada ni excedida, porque a serlo, no fuera primera, sino después de otro, ni solamente causa, mas también efecto. Mas si no es excedida y terminada de otro, es infinita porque a sí misma no se puede terminar y poner límite, porque siendo el terminarse o limitarse imperfección y falta, no puede proceder de sí en sí misma, sino por ignorancia, falta de poder o violencia, que es del todo ajeno de la suma sapiencia y perfección divina; como también porque, no siendo causa de su ser, porque a serlo antecediera a sí misma, lo que implica contradicción, no puede ser causa de su término que describe y limita su ser como diferencia, que contrae el género a tal o tal especie, ni menos es terminada de otro, pues antecede a todos, y es del todo independiente y primera.

Añade a esto, y es la segunda razón, que cuanto las cosas son más unidas, tanto son más potentes; mas la Primera Causa, como origen de toda unidad, unión y uno, es sumamente una y sencilla, es luego sumamente poderosa, y el mismo ilimitado poder, por esencia, no contraído a este o a aquel grado de poder y excelencia, sino absoluto y sin término.

Tercera razón: el acto, por su naturaleza, no incluye término, porque el recibir límite o ser a él sujeto es pasión o imperfección contraria al acto, que en cuanto a sí, es solamente eficaz y perfecto, de manera que el acto no recibe ni padece término sino cuando se junta al sujeto potencial y posible, y pierde su pureza, perfección y eficacia. Ahora, la Primera Causa es purísimo acto, y suma perfección y suficiencia, libre de toda potencia pasiva, sujeto, o materia; es luego del todo infinita y sin término.

Como se confirma con la cuarta razón, que no siendo contenida en algún género, es necesariamente infinita, como consta de que el que no es definido de los términos de aquellos géneros que contienen toda finita naturaleza, como son los diez predicamentos[17], es ciertamente infinito; y pues la Causa Primera es tal, como todos los sapientes conceden, es infalible que es ilimitada y libre de todo predicamento y término.

Quinta razón: si para mayor duración es menester mayor fuerza, para infinita es cierto que será necesario infinita; y supuesto que la Causa Primera es eterna y sin principio, y fin de duración y permanencia, no hay duda de que posee infinita potencia activa, eficacia, o fuerza, con que infinitamente dura, en especial que su duración no es sucesiva, en que haya primero ni postrero, pasado, presente y futuro, sino inmóvil, toda junta y una, y que como tal procede y se funda en potencia o vigor, que no con sucesión, extensivamente, y casi constando de infinitas partes, de que cada una es finita, sino en aquel acto, perfección, y eficacia, que siendo por sí inmóvil y uno, es intensivo y perfectísimamente infinito, conteniendo la infinidad toda junta en sí y por sí mismo, y no explicándola

17. Krabbenhoft postula la semejanza de esta descripción con las diez irreductibles categorías que describen a todos los existentes en las *Categorías* de Aristóteles.

sucesivamente, y como quien la recibe o va adquiriendo una parte después de otra.

Que todo se confirma con la sexta razón, que es muy poderosa, y es esta: todo lo que es determinado y finito, o lo es intrínsecamente, por sus esenciales principios, que son la forma y la materia, o exteriormente por su producidor y agente. Del primer modo se limitan las sustancias corporales y compuestas, y del segundo las sencillas e inmateriales. Y así, en el primer modo, la forma es limitada por la materia o potencial sujeto en que yace, no alcanzando siempre toda la perfección de su naturaleza, sino la que le concede la capacidad de su sujeto o materia, de manera que, aun en su determinado y específico ser, viene a ser contraída y estrechada por el sujeto en que posa. Mas las incorporales formas, como subsistentes y perfectas, son en alguna manera infinitas, quiero decir, no determinadas a algún grado de su especie, ni de él privadas, siendo absolutamente finitas, porque en el orden del ser (f. 31v) y predicamento de la sustancia, no son el purísimo ser en sí y por sí mismo subsistente, sino formas o naturalezas que reciben de otro el ser o existencia, y lo definen y contraen a tal o tal modo de ser, naturaleza, forma, o especie.

Mas la Causa Primera no es determinada por materia o sujeto, ni por consiguiente es contraída y limitada en alguna especie o naturaleza, como los corporales, ni tampoco es una propia forma o inmaterial naturaleza, que participa el ser y en sí lo contrae, limitándolo a los términos de su especie, con que aunque no le falta ningún grado de su específica perfección, carece de la total y absoluta; mas es el mismo indeterminado y puro ser, por esencia en sí, y por sí consistente y subsistente y, por consiguiente, del todo ilimitado e infinito; como lo declara el aquinate teólogo[18],

18. Primera referencia al aquinate, e introducción de la célebre mescolanza de autoridades que convierte *Puerta del cielo* en el exacerbado epígono del sincretismo con que la cábala renacentista dio en vindicar el recurso a una *prisca theologia* de la que surgieron las especulaciones que habrían dado lugar, con los siglos, a las distintas religiones del libro. La cita del Aquinate, en *Quaestio disputata de potentia,* q. 1, art. 2, reza así: «Infinito se dice de dos modos: en uno privativo, y así, se dice infinito a aquello que ha nacido para tener un límite y no lo tiene. En efecto, un infinito de este tipo no se halla sino en la cantidad. El otro modo se denomina infinito de manera negativa, es decir, porque no tiene límite. El infinito entendido del primero modo no puede convenir a Dios, ya sea porque Dios es sin cantidad, ya sea porque toda privación implica una imperfección, algo que está muy distante de Dios. Sin embargo, infinito, entendido ahora en forma negativa, conviene a Dios y a todo lo que está en Él. Y ello es así porque Él no es limitado por nada, a no ser por Su propia esencia, Su sabiduría, Su potencia y Su bondad. Con lo cual, todo en Él mismo es infinito.

»Pero, acerca de la infinitud de Su potencia hay que saber, de manera particular, que la potencia activa acompaña al acto, y la cantidad de la potencia a la cantidad del acto. En efecto, cuanto más abunda una cosa en la virtud del obrar, tanto más abunda en acto.

»Ahora bien, Dios es acto infinito. De ello resulta evidente que el acto no es limitado a no ser de dos modos: Uno proviene del agente, como la belleza de una casa recibe la cantidad y el límite de la voluntad del artista. El otro es limitado por la parte que recibe, como el calor, que es limitado y recibe su cantidad según la disposición de los leños. Sin embargo, el acto divino no está limitado por agente alguno, porque no procede de otro, sino que está en sí mismo. Y no está limitado por no proceder de otro, sino que está en sí mismo. Y no está limitado por otro sujeto agente que lo reciba, porque, al no estar mezclado con ninguna potencia pasiva, Él mismo es acto puro y no recibe de sujeto alguno. Por ello, es evidente que Dios es infinito, y puede verse del siguiente modo: El ser del hombre se limita a la especie humana, porque es recibido en la naturaleza de la especie humana. Del mismo modo es el ser del caballo o de cualquier otra criatura; sin embargo, el ser de

que en sus *Questiones disputadas* dice estas o semejantes razones[19]: el infinito es de dos maneras, de que la primera es privativa, y es la que, debiendo tener fin, no lo tiene, y que no se halla sino en las cantidades continuas y discretas; y la otra es negativa, a saber, aquel infinito que ni le conviene tener ni tiene algún fin o término. La primera no conviene a la Causa Primera, así porque no es cantidad, ni la tiene, como porque toda privación incluye imperfección y falta, que de ningún modo se puede colocar en la Causa Primera. Mas el segundo modo de infinito, que llaman negativo, le conviene propiamente, porque ni ella de alguno es limitada, ni su ser, vida, entendimiento, verdad, bondad, potencia, y demás atributos, reciben algún término.

Mas tratando de su eficacia y extrema potencia, digo que, siguiendo esta al acto, es cierto que la cantidad virtual de ella debe seguir a la cantidad perfeccional del acto, porque las cosas tanto más abundan en potencia activa y operable fuerza cuanto más son en acto. Mas la Causa Primera es infinito acto, como se prueba de que el acto no es terminado, sino o de parte del agente, como de la acción del artífice depende el ser y perfección del artificiado, o de parte del recipiente o sujeto, como el calor

Dios, al no ser receptor en nada, por ser puro, no está limitado por ningún modo de perfección del ser. Por el contrario, tiene en sí mismo todo el ser. Y, así como el ser entendido en forma universal, se puede extender al infinito, de la misma manera, el ser divino es infinito. De esto resulta evidente que la virtud, y su perfección activa, es infinita»

19. También Marsilio Ficino, en su *Comentario al Filebo*, distingue entre el infinito que excluye el límite (*infinitum excludens terminum*) y el infinito que lo desea (*infinitum termino carens*): «El primer infinito, puesto que no tiene el límite sobre él, o en él, o por debajo de él, y puesto que está por sobre y fuera de todas las cosas, es en sí el límite de todas las cosas. Las envuelve a todas, las forma todas, sustenta todo, circunscribe todo. En consecuencia, el infinito que excluye el límite y el ilimitado límite de todas las cosas son idénticos. Pues el límite no es él mismo limitado; ya que si fuese limitado por otro, y este otro por otro, así se iría al infinito. Por tanto, el primer límite excluye el límite. Así, es infinito. Por tanto, el infinito que excluye el límite y el límite de todas las cosas son mutuamente convertibles. Tal es Dios, esto es, el mismo Uno cuya infinitud Platón alaba en el *Parménides*. Allí lo llamó el infinito, pero en este libro antes lo llamó el límite de todas las cosas, y así la medida de todas las cosas. Añadió Platón que Dios era la medida universal, con el fin de mostrar que Él no es el límite que está impreso en las cosas, sino el límite que envuelve todas las cosas desde fuera, y que separa todas las cosas en sus propias naturalezas imprimiendo en ellas el límite intrínseco.

»El segundo infinito necesita los límites, en el sentido de que no es el límite de nada, sino que es limitado por todo. En consecuencia, el primer infinito, que excluye el límite, es el infinito que limita al otro. El segundo infinito es limitado por otro. En primera instancia, la infinitud es mejor que el límite, porque el límite de todas las cosas proviene de ella, puesto que ella no es limitada en sí. Pero en segunda instancia, el límite es mejor que la infinitud, porque el límite ha sido buscado por la infinitud. El *Parménides* concierne al Dios mismo, esto es, Dios como el infinito. Aquí, sin embargo, (en el *Filebo*) trata de Él como el límite de todas las cosas y como la medida. Pues, como el infinito, Dios no es el bien para nadie más que para sí mismo. Pero como la medida y el límite, Él es el bien para todas las cosas, porque Él es la substancia, la salvación, y la perfección de todo» (1975: 386-388). En el *Comentario al Banquete* se arguye que «el bien es la existencia de Dios, que se eleva sobre todas las cosas» (Discurso 2, cap. 5) (2008: 35). La compleja tensión entre infinitud y límite se descubre también en cierta cábala medieval. Así, en el *Pórtico del interrogador*, de Azriel, leemos: «El Infinito es una perfección sin defecto y si tú afirmas que Él posee solo una fuerza ilimitada que carece de fuerza limitada, estás disminuyendo su perfección. Si tú afirmaras que el primer límite surgido de Él es este mundo imperfecto, estarías menoscabando la importancia de la fuerza que procede de Él. Es precisamente para no disminuir su perfección que debemos afirmar por obligación que Él posee (también) una fuerza limitada que procede de lo ilimitado. Lo primero en surgir de Él son las sefirot, que son tanto una fuerza de perfección como una fuerza de imperfección» (1994: 131).

que recibe cantidad y término de la disposición y cantidad de la leña en que arde. Mas el acto divino no es terminado por algún agente, pues no lo tiene, siendo primero y por sí, y no dependiente y por otro, ni menos por algún recipiente, porque no teniendo en sí ninguna potencia pasiva, receptiva u objetiva, es acto puro no recibido en otro como potencia, ni mezclado con otro, casi sujeto o aditamento. Es, pues, infinito, siendo su mismo puro y absoluto ser o existencia, como consta de que el ser de este hombre es terminado a la especie humana, porque es recibido en su propia naturaleza, que carece de las demás, y lo mismo es el ser del león, sol, Gabriel y demás criaturas. Mas el ser de la Causa Primera, como no se ha recibido en otro (a saber, en ninguna naturaleza o esencia trascendente, análoga, genérica, específica, o individual, de sí distinta) es ser puro, no limitado a ningún modo de ser, ni finita y propia perfección de naturaleza, y es todo ser y siempre ser, y como el ser universal se puede extender a infinitos existentes, así el ser divino es infinito en sí, y se puede comunicar fuera de sí en infinito.

(f. 32r) Capítulo VII

Hace una objeción y la suelta, y declara cómo no todos los indivisibles son infinitos, dogmatizando[20]*, con Platón, que todas las cosas son compuestas de infinidad y término, y que la Causa Primera, excediendo a ambos, es causa de ellos.*

Volviendo, como a último y perfectísimo fin, al puro Uno, de quien como de primer y suficientísimo principio empezamos este tratado, decimos que, supuesto que el puro Uno no admite en sí algún número, es cierto que no es todo, que necesariamente consta de partes ni tiene partes, que son muchas y del todo; mas si no tiene partes, no tiene principio, medio, ni fin, ni algún término y, por consiguiente, es del todo indeterminado e infinito, como ya se ha probado. Mas aquí argüirá quizás alguno, diciendo el uno matemático, principio del número, y el punto, que también lo es, en alguna manera, de la cantidad continua, no tienen partes. Síguese pues, como acabamos de argumentar, que no tengan principio, medio y fin, y que sean infinitos.

A que respondemos, que el uno matemático y el punto son, en su género, en cierta manera, infinitos, porque ni el uno tiene partes de número, ni el punto de dimensiones. Con que no repugna que el uno se comunique a infinitos números en que se puede propagar, y el punto se extienda por infinitas dimensiones en que se puede hablar, y así el uno y el otro se pueden llamar infinitos en su género, aunque en el universal orden de todas las cosas sean absolutamente limitados, no siendo el purísimo Uno, sino una definida entidad o naturaleza contenida, o determinado género, y contraída por apropiada diferencia a cierta especie, en la cual contiene sus propiedades y condiciones, recibiendo de otros otros accidentes, siendo excedida y terminada de la superior naturaleza o causa de que de-

20. Dogmatizar significa aquí discurrir con argumentos congruentes.

pende, ordenada a propio fin con limitada potencia, para finitas operaciones y efectos.

De manera que, teniendo el uno numeral y el punto estos términos y partes, son verdaderamente finitos, como lo son todas las demás cosas, que procediendo y degenerando del purísimo e infinito Uno, son necesariamente compuestas y, por consiguiente, finitas, constando todas de identidad y término, potencia y acto, y como los cabalistas dicen, de Din o rigor, y de Ḥésed o misericordia, que proceden del *ṣimṣum* o encogimiento de En Sof, la Causa Primera[21], y de la infusión de su luz y eficacia, como adelante diremos, entendiendo por infinidad la potencia imperfecta, y de suyo informe o deforme, mas formable o perfeccionable por otro, o sea, potencia pasiva que recibe la perfección y acto primero, o activa, que se extiende a la (f. 32v) operación y acto segundo; y por término se toma aquí la forma o acto que perfecciona la potencia, dándole el deseado cumplimiento, de manera que la infinidad, y término[22] son los primeros y universales principios y elementos, de que intrínsecamente son compuestos y constan todas las criaturas y efectos de la incausada Causa Primera, que aunque entre sí opuestos, dependen de ella, que es la purísima unidad, que como tal los causa, concilia entre sí, y junta en uno.

Bien entendido que ella no es infinidad, de que alguno consta, porque a serlo, fuera potencial e imperfecta; y de otro más alto a perfección y límite reducida, o a lo menos reducible, y no pudiera determinar a los demás infinitos, pues ninguno puede comunicar a otro lo que no es o contiene[23]. También no es el término arriba dicho, porque a serlo, fuera limitado a la capacidad de la infinidad o potencia en que yaciera, y no pudiera producir la infinidad, que en cuanto tal, le es opuesta. Es, pues, el purísimo Uno sobre estos y sobre todos los demás, de cualquier modo entre sí opuestos, para que los pueda igualmente producir y perfeccionar a todos, siendo absolutamente infinito, como aquel que no contiene intrínsecos términos o partes, ni los recibe extrínsecamente o de fuera, por los cuales, o de sujeto o de forma, o de causa eficiente o de final, o de

21. Ḥésed se ha aliado a la infinitud en el Séptimo Libro, caps. 10 y 12, y Din con el límite.

22. Cf. Proclo, *Elementos de teología*, proposición 89, según la cual «todo ser verdadero es compuesto de límite e infinito», y se aduce que «si posee potencia infinita, es manifiestamente infinito, y en este sentido tiene el infinito como elemento. Y si es indivisible y unitario, en este sentido comparte el límite, pues lo que participa de unidad es finito» (2004: 82). Pero en la proposición 90 se expone que «previo a todo lo que es compuesto de límite e infinitud existe sustancial e independientemente el primer límite, y la primera infinitud» (2004: 82). Más próximo a la intención de Herrera, Azriel de Gerona escribió en su *Comentario sobre las diez sefirot* que En Sof es sin límite, y nada puede decirse de él que se asemeje a un límite o a un cambio, pues no tiene límite. Porque todo ser limitado cambia, y porque todas las cosas que producen las criaturas muestran que hay límite y que en ellas hay transformación. En *El pórtico del interrogador* se lee: «Debes saber que todo lo que es visible y todo lo que puede ser captado por medio de la capacidad del corazón humano es limitado, y todo lo que es limitado tiene un fin, y todo lo que tiene un fin carece de valor. Partiendo de esta constatación (debemos aceptar que) lo que no es limitado debe llamarse Infinito —En Sof— y que es indiferenciación absoluta en la unidad perfecta sin alteraciones. Si algo es infinito, nada existe que le sea exterior» (1994: 130).

23. Attali remite de nuevo a Francesco Patrizi, que establece como principio *nemo dat quod non habet*.

comprehendente, así por conocimiento como por tiempo o lugar, u otra condición, sea limitado, con que los grados de su vigor y eficacia no admiten ningún número o medida, y es perfectísimamente infinito. Como también se puede decir que es término de todas las cosas, no porque sea tal o tal término, o de tal grado, naturaleza y condición, ni porque lo sea de alguno o de todos, sino porque es principio y causa de todos los términos que perfeccionan y forman todas las infinidades y potencias.

Capítulo VIII

Declara con muchas razones que el sencillísimo y puro Uno, que es el por sí necesario y Causa Primera, es el Sumo Bien, exponiendo algunas de sus propiedades.

Que la suma bondad sea el sencillísimo e infinito Uno[24] se prueba de que, si no lo fuera, incluyera en sí necesariamente alguna multitud y composición, e incluyéndola, no fuera por sí suficientísima ni perfecta, porque cada parte carece de la perfección de la otra y de la del todo, y el todo que consta de imperfectas partes no es perfectísimo. Además de que cada parte ha menester a la otra, y todas al todo que también resulta de las partes, y tiene necesidad de ellas, como lo tienen las partes y el todo del purísimo Uno, que siendo sobre las unas y el otro, es Causa de ellas, haciendo que cada una sea una, y que todas juntadas en uno constituyan un todo; de manera que, a ser compuesta, tuviera necesidad de las partes y del componente, y fuera necesitada, imperfecta, postrera y dependiente y, por consiguiente, no suma bondad, que es suficientísima, independiente y primera; lo cual de aquí se confirma que, si el Sumo Bien no es el puro Uno y primer principio de todas las cosas, lo que imaginamos antes de él ha de ser mejor que él, excediendo siempre en perfección la supe-

24. En *El palacio de Adán Qadmón*, puerta 1, cap. 1, Vital da una razón algo diferente para la creación de los mundos «El propósito para la creación fue que el Bendito Uno tenía que ser completo en todas sus acciones y sus poderes, y todos sus nombres de grandeza, perfección, y honor. Si no hubiera llevado a cabo sus actos y realizado sus poderes, no podría ser llamado completo, por así decirlo, en sus acciones o en sus nombres o en sus atributos. El gran nombre divino, HVYH, es llamado así porque expresa su incesante existencia y eternidad; que Él fue, es, y será —antes de la creación, mientras la creación continua existiendo, y después, cuando retorne a lo que fue una vez—. Si los mundos no hubiesen sido creados, con todo lo que hay en ellos, la real manifestación de su bendita, eternal existencia —pasado, presente y futuro— no podría haber sido, porque Él no habría sido llamado por el nombre HVYH» (2008: 3-4). Nótese como Vital subvierte el orden de las letras, de modo que en esta nueva composición pueden configurar la palabra *havayá*, que significa «existencia». Aquí, como bien lo advierte Attali, el despliegue del bien sería una manifestación, un resultado de la voluntad y, en consecuencia, de la actividad emanativa de la Causa Primera, como aquello que motiva que En Sof se haga inteligible. Y escribe Attali: «Por otro lado, estas consideraciones no valen ni tienen sentido más que 'de nuestro lado', a saber, somos nosotros quienes reconocemos la necesidad de inteligir una parte —la que se ofrece a nuestra intelección— de la trascendencia, y de hacer pertinentes y coherentes su presencia, sus modos de manifestación y de operatividad» (Cohen de Herrera, 2010: 527). Es por conformarse como producto de su retractación por lo que podemos decir que este despliegue es puro amor y generosidad. La paradoja la expone en términos precisos el Pseudo-Dionisio Areopagita en *Los nombres de Dios*: «En el Uno, como muchas veces se ha dicho, están previamente todos los seres y está presente en todos y en todas partes como Uno y Él mismo y como el mismo Todo va hacia todos y permanece en Sí mismo, es quietud y movimiento, ni es quietud ni movimiento» (2007: 66).

rior causa a su inferior efecto. Pero mejor que el Sumo Bien es imposible que sea, porque aquello es mejor, que es o participa más del bien; y lo que fingimos sobre el bien, ni lo es ni participa, y cuando lo fuera o participara, no pudiera ser más o (f. 33r) mejor que el Sumo Bien, que siendo sobre todos, no es de ninguno excedido.

Añádese a esto que o el Sumo Bien apetece a su causa, o no. Que no la apetezca es imposible, pues todo efecto desea a su causa, a fin de recibir el perfecto ser de quien primero el ser ha recibido, y apetecerlo es inconveniente, porque el Sumo Bien que es por sí perfectísimo[25] no ha menester a otro, ni, por consiguiente, lo apetece y procura, ni él ni otro pueden apetecer lo que no es bien, que es solamente el objeto y fin de todos los apetitos. Y verdaderamente es admirable el imperio del Sumo Bien, y solamente propio del que es universal y perfectísima Causa de todas las cosas, porque contiene en sí mismo infinito vigor y potencia, acompañada de inmensa suavidad, facilidad y blandura, de manera que, pudiendo con su infinito poder impelir y arrebatar a todas las cosas, no hace violencia a ninguna; antes con una oculta persuasión y dulce halago, las dirige tan suave como poderosamente a aquel fin, y por aquellos medios que ellas mismas apetecen y quieren, porque como ninguno apetece o procura sino lo que es o le parece bueno, que es el único objeto de todo apetito y obra, así también no hay ni puede haber imperio más natural, clemente, voluntario y suave que el del Sumo Bien, que de tal manera es amado de todos, que pudiendo odiar a la infinita potencia y sabiduría, es imposible que lo aborrezcan a él, antes es necesario que continuamente lo apetezcan y quieran, porque siendo como es causa de todo el bien que todas las cosas son y participan, y el propio y universal objeto, fin y perfección de todo amor y deseo, es sumamente apartado y distante de todo odio y aborrecimiento, y como dice Platón, siendo suficiente a sí y a todos, se comunica a todos con tanta afluencia, que hinchiéndolos de todo bien, no se vacía o disminuye en sí mismo; y no contento con haberles participado los naturales bienes que en sí contiene, los atrae con inmenso poder y suavidad a sí, los reforma en sí, conforma a sí y perfecciona en sí, dándoles aquella felicidad de que son capaces.

Es, pues, el Sumo Bien, como perfectísimo, potentísimo, primero, incausado, y sencillísimo, el Puro Uno y ser por sí necesario, infinito Causador de todas las cosas, aquel bien, digo, que no lo es de otro, en otro, o para otro, sino de sí, en sí y para sí, que no es buen cuerpo, buena áni-

25. Para Ficino, el Uno y el Sumo Bien son idénticos, y así, este último es principio de todas las cosas, al que ellas tienden. Unir específicamente es una propiedad del Uno en sí mismo. Cf. *Teología platónica*, libro II, cap. 1, donde se arguye que si el Bien no fuese idéntico con el Uno, «la bondad misma se vería impelida a desear aquel superior principio (del que dependería), aunque esto sería un absurdo» (1965, I: 138). Esto es así porque «nada [...] hay por sobre la bondad [...] (pues) si más allá de la bondad misma existiese otro principio de las cosas, este, por consecuencia necesaria, debería procurar a las cosas mismas algún atributo que de él deriva, como suele hacer toda causa en relación a un efecto que de ella procede. Es precisamente por este principio por el que la bondad hace partícipes de sí a todas las cosas, esto es, distribuye a toda cosa una cierta bondad» (1965, I: 136). Y concluye: «Nada, pues, existe por sobre la bondad que pueda ser apetecido, por lo cual ningún principio existe más allá de la bondad misma» (1965, I: 138).

ma, o buen entendimiento, buen ser, vida, potencia, u obra, ni otra particular y propia perfección, existente o posible, porque cada una, como esta y no aquella, y en efecto, como determinada, carece por su naturaleza de las demás perfecciones, y aunque en su género perfecta, no lo es absolutamente, ni menos es un cúmulo y juntamiento de todas las perfecciones, que como múltiple y compuesto, es necesariamente postrero y dependiente del sencillísimo Uno. Además de que juntar la suma, ilimitada y pura bondad a otra naturaleza es contra ella a su capacidad finirla, o determinada condición, género, y especie deprimirla, infeccionarla, y hacerla compuesta, necesitada, y postrera, de manera que, excluyendo este bien y aquel, entendemos aquel solo purísimo Bien de todos los bienes, que no lo siendo por ninguna condición o atributo, disposición o hábito, operación u obra de él distinto, ni por participación de superior causa de que dependa, sujeto en que estribe, o fin a que tienda, es imprincipiado principio e infinito fin de todos los bienes[26].

Y a la verdad, el nombre de bien conviene grandemente a la Primera Causa, así porque demuestra[27] su independencia, sencillez, suficiencia y perfección, como porque enseña la suma comunicación con que a todos todo reparte, no por adquirir lo que le falta, pues al Sumo Bien no falta ni puede faltar nada, sino para dar, por merced y gracia, lo que de su infinita y única bondad casi trasvierte y revoca, conteniendo en un don a todos los dones, pues el ser, vida, entendimiento, verdad, potencia, acción, misericordia, justicia, hermosura, y (f. 33v) cualquier otra perfección, y todas juntas, se incluyen en el bien que por solo hacer bien, el Sumo Bien a todos comunica.

Además de que el bien es propio de la causa final, y el primer principio es el último fin de todas las cosas, que como Causa de las Causas, causa y mueve a todas las demás causas, atrayéndolas a ellas y a sus efectos a sí, y perfeccionándolas y aquietándolas finalmente en sí, de manera que siendo suficientísimo sobre todos y para todos, se comunica, sin falta o mengua suya, totalísimamente a todos, siendo siempre en todos aquel centro y fuente, que en infinita eminencia y con suma comunicación, contiene y produce todas las perfecciones apetecibles y todos los apetitos, y uniéndolos entre sí y consigo, los perfecciona, y en sí cumplidamente felicita.

Capítulo IX

Concluye que el purísimo Uno, y Sumo Bien, que es En Sof, la Causa Primera, lo es de todas las cosas.

26. Se trata de una enseñanza fundamental de Platón, que hallamos en el *Simposio* y en el *Fedón*. También en Plotino, en *Enéadas* 5.4: «Puesto que el Primero es perfecto y el más perfecto de todos, y la Potencia primera, preciso es que sea el más potente de todos los seres, y que las demás potencias imiten a Aquel en la medida de sus posibilidades» (1998: 90). De nuevo en Ficino, *Teología platónica*, libro II, cap. 1: «Nada existe por sobre la bondad que pueda ser apetecido, así ningún principio existe más allá de la bondad misma» (1965, I: 138).

27. Al igual que Saccaro Battisti, nos decidimos por escribir «demuestra», sospechando un error de trascripción del copista.

Por todo lo que hasta aquí se ha dicho, me parece que queda bastantemente explicado lo que nuestro *mequbbal* y maestro el Ḥaḵam R. Isaac de Luria asquenazí, de gloriosa memoria, pretende, diciendo que la infinita bondad divina antecede y causa todas las cosas, porque siendo el purísimo Uno, precede y produce todo número y composición, siendo infalible que todo lo que en cualquier manera es o existe, es sencillo o compuesto. Mas si es sencillo, lo es por la unidad, que participada del primer y sencillísimo Uno, lo hace sencillo y uno, y no solamente individido en acto, mas también indivisible, y sin potencia de ser jamás dividido; y si es compuesto, no lo es mientras sus partes están entre sí apartadas y divididas, sino cuando unidas por el purísimo Uno que las antecede y causa, componen y constituyen un compuesto y todo; que aunque individido en acto, es divisible en potencia, de manera que siendo el puro Uno principio y fuente de toda unidad y unión, lo es de todas las cosas que necesariamente son sencillas o compuestas.

Además de que siendo infinito ser por esencia, es causa de todo ser determinado y por participación, porque todo el que tiene ser, y no es el mismo puro ser (supuesto que no puede ser causa de su ser, porque a serlo, sería antes que fuese, o daría lo que no tiene, lo que es imposible[28]) tiene dicho ser por participación y eficacia del que es el puro, absoluto, y necesario ser por su esencia; porque todo el que es por participación, y por otro, depende del que lo es por esencia y por sí, como un madero, que no siendo por sí mismo caliente, lo es por participación del fuego, que es por su propia forma y naturaleza caliente, y que como tal, es causa de todo calor, que no ha (f. 34r) recibido de otro, pues antes del primer cálido no hay quien lo sea. Y si el sol y demás celestes comunican y difunden el calor en el fuego y demás inferiores, es o porque según los platónicos son de fuego, o porque según los peripatéticos lo contienen en modo causal y eminente, de modo que siempre el que es por otro tal, depende del que es por sí tal, que siendo por sí y por su naturaleza, o formal, o virtual y eminente, tal o tal, no lo es por otro.

Añádese a lo dicho que, siendo Sumo Bien, que por su naturaleza es sumamente comunicable, se debe haber comunicado a todos, porque siendo propio el obrar de todas las cosas, entonces vemos que más obran cuando son más cumplidas y perfectas en sus especies, y más y más exce-

28. Este es el argumento lógico que impone a Herrera que Dios no pueda ser causa de sí mismo, sino incausado. Algo tendría que ser anterior a sí mismo para causarse, lo que lógicamente no puede admitirse, en buena lid. Sin embargo, no es esto lo que ciertos cabalistas argüían: Dios se autoexistencia como esencia, siendo antes una previedad indeterminada y sin límites. Una consecuencia, para algunos de ellos, es pensar que Dios se hace concreto, metafóricamente, en las diez sefirot. Lo anterior podría tornarse comprensible siempre que Él mismo como esencia y sus manifestaciones no existieran entitativamente, sino que es solo el entendimiento el que los concibe como tales, de modo que el requerimiento de congruencia aboca a postular, en Herrera, el acosmismo como velada consideración última vinculada a la incognoscibilidad de En Sof. En el Pseudo-Dionisio Areopagita también se argüía dicha inenarrabilidad. Leemos en *Los nombres de Dios*: «Aquel que preexiste es, efectivamente, el principio y fin de todos los seres [...] principio porque es su causa, y fin porque fueron hechas en razón de Él; es meta de todos los seres y es la eternidad de toda eternidad y fin, y esto de forma trascendente, aunque parezcan cosas contradictorias» (2007: 66).

lentemente las que son y existen en más noble especie y alto grado. Con que podemos concluir que el Puro Bien, que lo es sumo, único, e infinito, porque es bien, obra, y se difunde y comunica, y porque es sumo, sumamente dando a todos totalísimamente todo, mas porque es sencillísimo, y uno, produce próxima e inmediatamente un solo efecto, y en él y por él, porque es uno sobre todo, produce todo, causando todas las cosas, de que cada una es una y todas, convienen en uno, y se reducen a uno, como a su principio y medida[29].

Fin del Tercer Libro.

29. Si el bien es origen de la procesión, la intelección humana podrá acceder a él como al *rešit*, al principio ontológico primigenio, lo más sublime que al entendimiento le cabe alcanzar. En *Casa de la divinidad* expone Herrera este proceso ascendente, y da cuenta de sus mecanismos. Un proceso que se transformará también en una disquisición ética, dado lo cual se precisa recurrir a ciertas determinaciones epistemológicas que permitirán la aprehensión. Attali lo resume así: «el Bien es una manifestación ontológica del Principio (*rešit*), lleva al ser toda cosa, pero se deja determinar, en sus pretensiones éticas, sus aproximaciones noéticas, y epistémicas, por la intelección humana. Esto último se apoya en la Torá escrita, manifestación del estatuto y de la función ontológicas del Bien como principio» (Cohen de Herrera, 2010: 529-530).

(f. 34v) LIBRO CUARTO

Capítulo I

Prueba con trece razones que de la Causa Primera procedió inmediatamente un solo perfectísimo efecto[1].

Que de la Causa Primera próxima e inmediatamente no proceda sino aquel solo perfectísimo efecto, que nuestro *mequbbal* y maestro, siguiendo al divino autor del *Zóhar*, llama Adán Qadmón u hombre precedente, y los demás cabalistas Kéter ‘Elión, o sublime y primera Corona[2], se puede persuadir con estas razones.

De que la primera es, que del uno en cuanto uno no puede proceder sino uno, ni del mismo que siempre es y permanece el mismo, sino lo mismo, porque obrando cada uno según es en acto, del sencillísimo Uno, por una acción que de él en ningún modo se distingue, es imposible que inmediatamente proceda más que un solo efecto de aquel Uno, digo, que excluye de sí toda multitud y variedad de potencias, actos, atributos, intelecciones inteligibles, voluntades apetecibles, y operaciones, y que en sí purísimamente consistiendo, no puede tener ni tiene ninguna relación, hábito, o proporción con otro, pues que de todas las cosas dista en infinito, como infinito; de aquel Uno, digo, que libre de sucesión, movimiento y tiempo, con que no obra hoy lo que no obró ayer, u obrará mañana, y que no obra inmediatamente por varios instrumentos y medios, pues antes del primer efecto, que es instrumento y medio, para los siguientes, no había medio o instrumento, ni otro que el mismo imprincipiado principio, de que este primer efecto, que después es medio para los demás, próximamente emana, como también no había diversos sujetos y mate-

1. Habiendo probado la trascendencia de la Causa Primera, y el lugar que las sefirot ocupan en el proceso de manifestación de la esencia, Herrera quiere a continuación exponer la unión metafórica de aquellas en la forma de Hombre primordial, que goza de ciertas perfecciones de la Causa Primera, y de las imperfecciones de sus efectos. En Azriel leemos: «Cuando ellas reciben la abundancia del fluido que procede de Su perfección, son una fuerza de perfección, pero si algo impide que esa abundancia se vierta en ellas, son una fuerza de imperfección. Por consiguiente, ellas tienen la posibilidad de actuar tanto en lo perfecto como en lo imperfecto» (1994: 131).

2. Para esta identificación entre En Sof y Kéter, cf. Green (1997: 130). El término *‘elión* puede hallarse en Sal 91,1: «El que habita al abrigo del Altísimo morará bajo la sombra del Omnipotente». *Kéter ‘elión* es «Corona suprema». También se le llama el Anciano entre los ancianos, el Oculto entre los ocultos, del que en el *Zóhar* III, 128b se dice que a través de sus obras entrevemos débilmente su existencia, y que el blanco de sus ojos forma cuatrocientos mil mundos, y los justos del otro mundo heredan de cuatrocientos mundos reflejos de la luz del blanco de sus ojos. «Mil veces diez mil mundos tienen su base y sustento en la cabeza del más Anciano de todos los tiempos. El rocío sale de esta cabeza cada día y se extiende por su exterior, tal como está escrito: ‘Porque mi cabeza está llena de rocío’» (Cant 5,2). La referencia última de la expresión está en Dn 7,9, donde Dios es celebrado como «anciano de días».

rias, que según su varia capacidad y naturaleza, la única acción divina, variamente en sí distinguiesen y multiplicasen.

De manera que del sencillísimo Uno no procede inmediatamente sino uno, como se confirma, y es la segunda razón, de que todos los que quieren que de la Primera Causa procedan inmediatamente muchos efectos, confiesan que no emanan de su única y sencillísima naturaleza, que como tal no produjera sino un solo efecto, porque del puro Uno no procede más que uno, sino de la multitud de las ideas y representadoras especies y ejemplares, que en su divino entendimiento concibe y explica, y de la varia elección, determinación, e imperio de su libre voluntad y beneplácito, que es sin duda poner multitud en el sencillísimo Uno, y determinados y varios actos, atributos, relaciones y operaciones en la única y absoluta infinidad que todo excede.

Añádese a lo dicho, y es la tercera razón, que de perfectísima causa, como es la primera, debe proceder perfectísimo efecto, que no puede ser sino uno, porque si fueran dos o más, o difirieran en número, e individualmente, como un hombre de otro, o en especie, como el hombre del caballo, o en analogía, y de uno, o a uno, como la (f. 35r) sustancia del accidente. Mas si difieren individualmente, incluyen cantidad y materia, que son las raíces de la distinción individual y numérica, según la opinión de Aristóteles, confirmada de Tomás de Aquino y de todos los que le siguen, y así ninguno sería indivisible, inmaterial y estable, ni, por consiguiente, perfecto, como presuponemos. Mas si se distinguen en especie, y mucho más analógicamente, uno es más perfecto que otro, que así no son todos perfectísimos, ni, por consiguiente, primeros, porque las especies son como los números, añadiendo una sobre otra alguna esencial diferencia, casi unidad, y refiriéndose un analogado a otro, como principal y primero, y que le da su denominación y esencia, como se manifiesta en el accidente y sustancia.

De manera que necesariamente el perfectísimo efecto ha de ser uno, como se corrobora con la cuarta razón, que es esta. Si la Causa Primera produjo inmediatamente dos o más efectos, o han de convenir en todo, diferir en todo, o convenir en parte y diferir en parte. Si convienen en todo, no son dos sino uno, pues no hay distinción entre uno y uno. Si difieren en todo, se sigue que si el uno es efecto de la Causa Primera, primero y perfectísimo, que el otro que de él en todo difiere, no es su efecto primero ni perfectísimo, y así no hay más que un solo perfectísimo efecto. Mas si convienen en parte y difieren en parte, es cierto que uno de ellos tiene en sí lo que no tiene el otro, conviene a saber, aquello que lo hace distinto y diferente del otro, que ha de ser perfección o imperfección; y si es perfección, el otro que de ella carece no es perfectísimo ni primer efecto de la sumamente perfecta Causa Primera; y si es imperfección, el que la tiene es imperfecto y falto de la perfección que el otro posee, y que es propia del perfectísimo efecto primero[3].

3. Razones fundadas, la tercera y la cuarta, sobre argumentos que Pico despliega en su *Comentario a una canción de amor de Benivieni*: «Siguiendo nosotros [...] la opinión de Plotino, no solo de los mejores platónicos, sino incluso de Aristóteles y de todos los árabes, y principalmente

Quinta razón. Cualquier multitud se reduce a su unidad, como la casi innumerable multitud de todos los hombres a una especie e idea humana, y toda la multitud de las específicas e ideales unidades, que necesariamente son en algún número determinadas, se han de reducir y reducen a una soberana unidad, que común a todas las demás, las contiene en sí y explica fuera de sí; como, por ejemplo, la universalísima sustancia a todas las específicas naturalezas y sustancias, y a todas sus ideales unidades y ejemplares causas. Y así vemos que toda la multitud de las materias o sujetos se reduce a una primera materia o sujeto, todos los cuerpos a un primer cuerpo, todos los cálidos, lucidos y semejantes, a un primer cálido, lucido[4] y semejante, todos los movimientos a un movimiento, todas las naturalezas a una universal naturaleza, todas las ánimas a una primera y perfectísima ánima, todas las vidas a una vida, y finalmente todos los entendimientos e inteligibles esencias, a un primer y perfectísimo entendimiento, inteligible, y esencia. Y esto no solamente en cuanto cualquier multitud, y su unidad, se reduce a la infinita y exterior unidad de la Causa Primera, que no está en ningún determinado orden, predicamento, o género, y a todos y a cada uno incomparablemente excede, sino según son análogos, se refieren y son subordinados al primer y más perfecto efecto, que como del mismo género y homogéneo, es metro y medida de todos los demás, que tanto son más o menos perfectos cuanto a él más o menos se aproximan y llegan, de él más participan, y a él más se asemejan. Con que se concluye que hay una perfectísima y primera unidad producida, a quien se reducen y refieren todas las demás producidas unidades y números[5].

Sexta razón. El sumo y más alto efecto de la Causa Primera no puede ser sino uno, porque si fueran dos o más, o todo lo que es y posee el uno, es y tiene el otro, o no. Si concediéramos lo primero, uno son ambos, y no dos, porque siendo y poseyendo el uno, en sí, a sí y al otro, no hay dos, ni uno y otro, sino uno, que consta de uno y otro, y es (f. 35v) y contiene a ambos, o a los dos, y en sí los junta y une; mas si decimos que uno de los dos no es ni contiene al otro, no es perfecto, sino falto y privado de lo que el otro es o contiene.

de Avicena, digo que Dios produjo *ab eterno* una criatura de naturaleza incorpórea e intelectiva tan perfecta como puede llegar a serlo toda cosa creada. Sin embargo, además de ella nada produjo, porque de una causa perfectísima no puede suceder sino un efecto perfectísimo, y aquel que es perfectísimo no puede ser más que uno, como, verbigracia, el color más perfecto de entre todos los colores no puede ser más que uno, ya que si existieran dos o más, sería necesario que uno de ellos fuera más o menos perfecto que el otro; de no ser así, uno sería igual que el otro, y así no existiría más que uno. Aquel, por tanto, que será menos perfecto que el otro, no será perfectísimo. Del mismo modo, si Dios hubiese producido además de estos entendimientos otra criatura, no sería perfectísimo, porque habría sido menos perfecto que aquella» (2006: 63). Una argumentación similar se halla en la *Teología platónica* de Ficino.

4. Lleno de luz.

5. Quinta razón que se fundamenta sobre los *Elementos de teología* de Proclo, quien en la proposición 101 escribe: «Todas las cosas que participan de inteligencia se hallan precedidas por la Inteligencia no-participada, las que participan de vida por la vida, y las que participan de ser por el ser; y de estos tres principios no-participados, el ser es previo a la vida, y la vida a la inteligencia» (2004: 91).

Síguese luego que no puede haber sino uno, y a la verdad (y es la séptima razón) el que es sumo, primero, y excedente a los demás, como es el primer perfectísimo efecto de la Causa Primera, no puede ser sino uno, porque habiendo otro a quien él no antecediera y excediera, no fuera (como presuponemos) primero y antes de todos, sumo y perfectísimo, y que a todos los demás producidos sobrepuja y excede, pues se concede que hay otro u otros, a quien él no precede y antecede, que es repugnancia.

Octava razón. El ejemplado, que imita y representa, cuanto más es posible, su único ejemplar y dechado, no puede ser sino uno, porque si fueran dos o más, ninguno lo representara con la perfección posible, siendo verdad que cuando falta la total perfección de la especie en un singular e individuo, se suple con la multitud de los individuos, que entre todos contienen y abrazan la total perfección de que cada uno por sí carece. Y siendo verdad que en los separados de materia, cantidad, e individuales accidentes, no hay multiplicación de individuos, ni en el perfectísimo primero imperfección o falta, es también cierto que no hay sino uno que represente cuanto más es posible al infinito ejemplar divino.

Además de que supuesto que en lo demás es igual, y como dicen, *ceteris paribus*, más representa uno, como más semejante al purísimo Uno y suma unidad divina, que muchos y varios, que es la nona razón.

Y la décima, que el que es inmediatamente próximo y cercano al puro y sencillísimo Uno, no puede ser sino uno y sencillo, porque si fuera múltiple y vario, no le fuera cercano ni semejante, ni pudiera, con la multitud y variedad que es y contiene, convenir con el indivisible Uno, ni inmediatamente unirse con él, porque al uno no se junta y toca sino uno, como al punto del centro el punto de la línea, y no la divisible línea en cuanto lo es, y mucho menos, la superficie o cuerpo[6].

Undécima razón. Ordenando la Causa Primera a sus efectos, y encaminándolos por competentes medios al último fin, que es ella misma, debe ordenar y encaminar a su perfectísimo efecto, que es sin duda el primero, a dicho fin, tan próxima e inmediatamente cuanto es posible; mas esto no puede ser sino en un modo, porque no hay variedad de grados[7], si no es según más o menos se llegan o alejan a su principio y último fin. De que se sigue que el que le es inmediato y sumamente cercano, así en razón de unidad y principio, como de fin y perfección, es uno.

6. La discusión de la línea y el punto en Herrera deriva con probabilidad de Platón y Aristóteles, pese a que es también una metáfora luriánica que fundamenta el movimiento de la luz de En Sof, suscitado hacia Adán Qadmón, y de las sefirot y *parṣufim* al resto de la realidad. Cf. la descripción de Vital (2008) del principio que subyace a este proceso en el propio *ṣimṣum*, donde se arguye que el infinito se contrae en sí mismo como en su centro, en el centro exacto de su luz, y después él contrajo su luz, y la expandió desde ese centro hacia los lados que lo rodean, dejando un espacio vacío (esto es, el *avir*). Dicha contracción fue completamente uniforme alrededor del punto central, de modo que el vacío perduró uniformemente circular. En otras palabras, la emanación se inicia como un punto, y se expande a una línea que se curva en sí misma a través del movimiento más perfecto, el circular. En su *Comentario al Banquete*, Ficino escribe: «la naturaleza del centro es tal que aunque es uno, indivisible e inmóvil, se encuentra, sin embargo, en muchos, incluso en todas las líneas divisibles y móviles, puesto que en una línea en todas partes hay un punto» (2008: 27).

7. En este punto del proceso no hay diferencia alguna entre las sefirot.

12.ª razón. Que como de la perfección activa de la Causa Primera procede no solamente el ser, mas también la actividad y operación de sus efectos, como del iluminante sol las iluminadas e iluminantes estrellas, así de la universalísima causa de todos los efectos, debe proceder próximamente un efecto, que asemejándose a su causa, produce los siguientes efectos, obrando todo lo que obrado puede obrar, que es todo lo que le es inferior, y a que por su medio el primer obrador se extiende, porque si no lo obrara, no fuera semejante a su causa, ni perfectísimo, pues pudiera haber otro que más se le asemejara y más efectos causara, causando todo lo inferior, que presuponemos que este primer efecto no causa.

13.ª razón. Toda causa eficiente procura asemejar a sí a su efecto, y cuanto más lo asemeja a sí, más poderosa se demuestra, y más consigue el fin que con su operación pretende, que es comunicarse y representarse; porque no hay duda que cuanto más asemeja a sí a su efecto, más se comunica a él, le hace mayor bien, y ella es más eficaz y perfecta en su operación y obra. Como también en la más perfecta semejanza resplandece tanto (f. 36v) más, y más claramente se manifiesta su divina perfección y activa potencia que en la menos perfecta, cuanto por la mayor y más apropiada se descubre, y es más conocida que por la menor, y que no le es tan semejante.

Ahora En Sof, la Causa Primera, es perfectísimo obrador y eficiente; de donde se sigue que asemeja a sí perfectísimamente a su primer y propio efecto, comunicándole todo lo que es comunicable, a lo menos de parte del efecto, que como tal es limitado, y haciéndolo semejante a sí cuanto es posible que lo sea efecto y, por consiguiente, dependiente y limitado a su independiente e ilimitada Causa. Hay, pues, efecto sumamente semejante a la Primera Causa, porque si no careciera del fin que todo agente procura, que es asemejar a sí a su efecto cuanto más es posible, no se habría comunicado ni manifestado en él cuanto podía y, por consiguiente, no habría hecho el bien que podía y que es propio del Sumo Bien, ni menos hubiera manifestado y glorificado en su operación y efecto cuanto podía. Con que parece que no sería sumamente perfecto, eficiente, y Sumo Bien que sumamente se comunica, pues comunicándose a su efecto y representándose en su efecto, no se comunicó a él, ni representó en él todo lo que podía.

Con que se concluye que el infinito Rey de los Reyes que lo son de otros Reyes, reina sobre un rey, que producido de él y en su virtud, lo es de todos los demás reyes, siendo tanto más perfecto y excelente el sumo e incausado Rey, cuanto en más y más perfectos reyes y reinos, reina y señorea, entre los cuales el perfectísimo causado y subordinado rey es solo uno, y a él inmediatamente cercano y, por consiguiente, en su virtud, y con su actual concurso, causa de todo lo inferior, que como instrumento produce, y como virrey que tiene debajo de sí reyes, que lo son de otros reyes, cuanto y más príncipes y otros ministros y dignidades gobierna y perfecciona[8].

8. El estatuto de la procesión ontológica se levanta sobre ciertas prefiguraciones, como las que hallamos en Plotino, *Enéadas* 5.5.3: «Porque nada podrás hallar que sea más verdadero que

Con que me parece que queda la intención de nuestro maestro mediocremente probada, y entendida, la distinción que en el *Zóhar, parašá de be-rešit* y en el *tiqqún* [...[9]] enseña R. Simeón ben Yoḥai, de feliz memoria, que hay entre la Causa de todas las Causas, y la causa de las causas, de que la primera es sin duda el incausado Causador de todo, En Sof el sobrealabado, y la segunda, a lo que entiendo, la *maḥašavá* o mente alta, Adán Qadmón, el primer y más alto Kéter, y en resolución, el primer y perfectísimo efecto de la independiente Causa de todas las causas, y que en su virtud y con su concurso es causa de las siguientes e inferiores causas, mas no de todas las causas, como En Sof el inefable, porque a serlo fuera causa de sí misma, que aunque causa de causas, es también causado, como se dirá más adelante, si el Señor nos inspirare[10].

la Verdad. Es esta, por tanto, para nosotros, una sola naturaleza: la Inteligencia, los Seres todos, y la Verdad. Y si esto es así, es un gran dios. Mejor dicho, profesa ser no un dios, sino todo dios. Esta naturaleza es un dios, pero es un dios segundo, que se presenta a nuestra vista antes de que veamos a aquel. Aquel, en cambio, está sentado y entronizado encima de la Inteligencia cual sobre un bello pedestal, suspendido de aquel. Porque aquel, en el cortejo, no debía marchar detrás de algo inanimado, ni siquiera inmediatamente detrás del Alma. Antes que él debía desfilar una 'Belleza imponente', del mismo modo que, en el cortejo de un gran rey, abren marcha los menos importantes; detrás de ellos avanzan otros más y más importantes, más y más augustos. Los cercanos al rey son ya más regios. Luego los más estimados después del rey. Detrás de todos ellos aparece de súbito el gran rey en persona, y cuantos no se adelantaron a marcharse satisfechos con las apariciones anteriores a la del rey, le suplican y adoran» (1998: 103).

9. Espacio en blanco en los manuscritos.

10. Aquí Herrera podría estar admitiendo algo que rehusará afirmar más adelante, y esto es, que aun cuando no cabe que Kéter sea causa de todas las cosas, pues en dicho caso sería causa de sí mismo, En Sof el inefable sí lo sería, como de su descripción como Causa de todas las causas parece inferirse; como decimos, en libros sucesivos Herrera dará cuenta de la incongruencia lógica, según él, inherente a que algo pueda ser causa de sí mismo, que hace extensible a En Sof. En *Zóhar* I, 22b se arguye que el que es llamado Causa de Causas no es sino un efecto entre los otros efectos, pues ni uno solo de estos efectos hace nada sin haber recibido el permiso de la causa que le es superior. Todo efecto es activado, principiado y causado, lo que se aplica aun al más superior rango de la emanación. Es la razón por la cual cabe distinguir entre la Causa de todas las causas, que es En Sof, y la causa de causas, que en el *Zóhar* aparece como efecto más inmediato: «R. Simeón procede, tomando como texto: 'Ved ahora que yo, yo soy, y no hay dioses conmigo; yo hago morir, y yo hago vivir; yo hiero, y yo sano, y no hay quien pueda librar de mi mano' (Dt 32,39). Dijo: 'Aquí están algunos profundos misterios que deseo revelaros ahora que el permiso para ello me ha sido concedido'. ¿Quién es aquel que dijo: 'Ved ahora que yo, yo soy'? Es la Causa que se halla por sobre todas en alto, la que es llamada Causa de las causas. Está por sobre las otras causas, pues ninguna de estas causas hace nada hasta que obtiene permiso de la que está por sobre de ella, tal como observamos con respecto a la expresión 'Hagamos al hombre'. 'Nosotros', ciertamente, se refiere a dos, de las cuales una dice a la otra que está por encima, 'Hagamos', pues no podría hacer nada salvo si obtiene el permiso y la dirección de la que está en lo alto [...] Pero la que es llamada 'la Causa por sobre todas las causas', que no tiene superior o incluso igual a ella, tal como está escrito: '¿A qué, pues, me haréis semejante o me compararéis?' (Is 40,25), dijo: 'Ved ahora que yo, yo soy, y Elohim no está conmigo', de quien debiera tomar consejo [...] Está así la que es llamada 'Causa de causas', pero que no es la 'Causa sobre todas las causas', a la que me refiero, que no tiene compañero de quien pueda tomar consejo, pues es única, previa a todo, y no tiene igual [...] ni siquiera número, pues hay un 'uno' que connota combinación, tal como macho y hembra, de los que está escrito, 'pues cuando no era solo más que uno lo llamé' (Is 51,2), pues Esta es uno sin número y sin combinación, y por ello ha dicho 'Elohim no está conmigo'» (1984, I: 92-93).

(f. 36v) Capítulo II

Confirma con autoridad de excelentes filósofos que de la Causa Primera inmediatamente procedió un solo perfectísimo ejemplo, y por medio de él, como de instrumento, todos los demás.

Hemos probado, con trece razones, que de la Causa Primera no procedió inmediatamente sino un solo perfectísimo efecto, y por medio de él los siguientes, lo que se puede confirmar con la autoridad de los más excelentes filósofos, como Zoroastro[11], Mercurio Trismegisto[12], Orfeo[13], Aglaofemo[14], Pitágoras[15], Arquitas[16], Platón, Espeusipo[17], Numenio[18], Amonio[19], Plotino[20], Amelio[21], Porfirio[22], Yámblico[23], y Pletón[24], y de

11. Zoroastro vivió entre 628 y 551 a.e.c., en Persia. Reformador religioso, impulsó una transformación de las creencias, en las que insufló un alto grado de espiritualidad. Tuvo visiones y revelaciones del Ahura Mazdā, y conservó el culto del fuego. Influyó en la doctrina del judaísmo primigenio. En su *Comentario a una canción de amor de Girolamo Benivieni*, Pico remite a Mercurio Trismegisto y a Zoroastro en la elucidación de la naturaleza del primer creado.

12. Mercurio o Hermes Trismegisto, al que se le atribuyeron en el Renacimiento los escritos herméticos relativos a la alquimia, la estructura del universo, o las reencarnaciones del alma. Trismegisto significa en griego «tres veces más grande». Habría sido —según la leyenda— un sacerdote egipcio del dios Tot. Pico della Mirandola y Ficino contribuyeron a engrandecer tal leyenda. La Inquisición proscribió los diecisiete tratados que constituyeron el *corpus hermeticum*.

13. Orfeo compuso, según se mantenía en el Renacimiento, los himnos órficos, que contienen una doctrina esotérica que prefigura ciertos aspectos de la cábala.

14. Matemático de la escuela pitagórica, iniciado en los misterios órficos. Pico della Mirandola se refiere a él como a uno de los primeros que discurrieron acerca de los nombres divinos, en su *Oración sobre la dignidad del hombre*.

15. Pitágoras elaboró la ciencia de los números pretendiendo que las cosas del mundo son la trasposición tangible de aquellos. Herrera tuvo conocimiento de estos autores, con probabilidad, a través del *Poimandrés*, traducido por Ficino e impreso en el siglo XVI.

16. Filósofo pitagórico (430-360 a.e.c.).

17. Sobrino de Platón, fue su sucesor en la dirección de la Academia.

18. Filósofo neoplatónico del que se decía en la Antigüedad que influyó grandemente en Plotino. Sabemos, a través de la *Vida de Plotino* escrita por Porfirio, que sus enemigos acusaban al autor de las *Enéadas* de plagiar a Numenio, de modo que podemos sospechar que se sabía de Plotino que había leído a este. Cf. a este respecto Michalewski, 2012.

19. Filósofo griego del siglo III de la era cristiana, que vivió en Alejandría. Maestro de Orígenes y de Plotino, sus enseñanzas nos han llegado a través de los escritos de sus discípulos.

20. Filósofo que vivió en Alejandría. Padre del neoplatonismo, sus comentarios a ciertos diálogos de Platón son de capital importancia para la filosofía del Renacimiento, al igual que sus *Enéadas*.

21. Discípulo de Plotino, Según Porfirio, habría escrito cuarenta tratados contra los zoroastrianos.

22. Filósofo neoplatónico de Alejandría (234-305 e.c.). Discípulo y biógrafo de Plotino. Autor de un tratado *Contra los cristianos*, en el que arguye que esta religión se fundamenta sobre una concepción irracional de la divinidad. Según Porfirio, la religión se dirige a los dioses inferiores, y la filosofía al Dios supremo.

23. Jámblico de Calcis (250-325). Discípulo de Porfirio. A los treinta años viajó a Roma para conocerle. Algunos lo consideran un mero compilador. Ficino nombra a casi todos estos filósofos como precursores de su concepción de la naturaleza del alma, en *Teología platónica*, lib. XVII, cap. 1 (1965, II: 368 ss.)

24. Pletón (1355-1450), pensador neoplatónico bizantino que adoptó el sistema filosófico de Proclo. Participó, en 1438, en Ferrara y Florencia, en la asamblea eclesiástica que pugnó por reconciliar las iglesias bizantina y romana. Bajo su influencia Cosme de Médicis fundó la Academia platónica de Florencia.

todos los árabes de la primera academia de Córdoba[25], como Avicena, Algazel[26], el autor del *Libro de las causas*, el de la más secreta parte de la divina sapiencia según los egipcios[27], y otros; y lo mismo de todos nuestros filosofantes hebreos, como Rabí Moisés de Egipto[28], R. Yosef Albó[29], León Hebreo[30], y los demás, sino que por recelo de ser prolijo, dejaré de alegarlos, y traeré solamente 3 o 4 autoridades de eminentes varones, que fundados en razón aprobaron y enseñaron esta noble sentencia.

De que la primera es de Marsilio Ficino, que declarando el *Timeo* de Platón su maestro, dice semejantes palabras: Del purísimo Uno próximamente procede un mundo grandemente uno, y del Sumo Bien un mundo grandemente bueno. Mas porque este visible mundo, por la múltiple distancia de las partes, repugnancia de las cualidades, diversidad de los efectos, y deformidad de los cuerpos, no es grandemente uno, ni grandemente bueno, es conforme a razón que próximamente mane de la unidad y bondad divina un mundo, cuanto es más posible semejante a su Causa, no sensible sino inteligible, y que en sí contiene las ideas y ejemplares de todas las cosas; el cual no es el Sumo Bien, sino su perfectísimo efecto, representación de su Causa, y dechado de lo inferior, que procede del Sumo Bien como la lumbre, fuera del sol, de su intrínseca luz, y que por el resplandor y calor que de sí difunde, produce en virtud de su causa todas las demás cosas.

Añádese a lo dicho lo que dogmatiza en el *Comentario* del libro que Plotino escribió contra los gnósticos[31], que es lo siguiente: La absolutísima unidad y sencillez divina de tal modo excede a todas las cosas, que no tiene ninguna semejanza, proporción, o hábito a ninguna de ellas, con que no mirando o relatándose a una más que a otro, o ninguna produce, o todas juntas; mas siendo como es suma bondad sobre todas las cosas, las produce juntamente a todas, y siendo pura unidad y sencillez, no explica próximamente fuera de sí sino una sola cosa. De manera (f. 37v) que lo que próximamente emana de aquel Uno que es sobre todo, es uno todo, conviene a saber, un ente o ser que contiene todos los entes y seres,

25. Herrera creía, con la mayoría de pensadores renacentistas en Italia, que los grandes filósofos árabes habían enseñado en la academia de Córdoba.

26. Teólogo y místico musulmán (1058-1111), enseñó en Bagdad. En su obra *Destrucción de los filósofos* (*Tahāfut al-falāsifa*) ataca la filosofía racionalista. Averroes entiende refutarle en su *Destrucción de la destrucción* (*Tahāfut al-Tahāfut*).

27. Se trataría de Hermes Trismegisto.

28. Rabí Moisés de Egipto es Maimónides (1135-1204). El más importante filósofo judío de la Edad Media, cuya predilección por Aristóteles ha hecho que se le considerara racionalista, aunque su inclinación hacia el misticismo es perceptible, y no resulta impropio considerarle, en ciertos aspectos, y en particular en su consideración de la naturaleza incognoscible de Dios, como un prefigurador de la cábala.

29. Se trata de Yosef Albó, al que menciona solamente aquí en *Puerta del cielo*, pero que es citado con frecuencia en *Casa de la divinidad*.

30. León Hebreo fue el autor del tratado sobre la filosofía del amor más citado del Renacimiento italiano, los *Diálogos de amor*. En su segundo diálogo escribe: «El sumo Dios produce y gobierna el mundo con amor, y lo une en una unidad, porque siendo Dios uno con unidad simplicísima, es preciso que lo que de Él procede también forme una unidad completa, pues de uno procede uno, y de la unidad pura procede unión perfecta. Así, el mundo espiritual se une al corporal gracias al amor» (2002: 166).

31. Se trata de *Enéadas* 2.9, titulada, en efecto, «Contra los gnósticos».

un inteligible que en sí comprehende a todos los inteligibles, y que es el primer entendimiento que abraza en sí a todos los puros y separados entendimientos, y todas las ideas y ejemplares de todas las cosas, y en efecto un mundo inteligible producido del Sumo Bien y puro Uno, uno todo, de quien procede la ánima universal y primera[32], que es ya uno y todo, porque en cierta manera explica en sí, con sucesión y movimiento, lo que el puro entendimiento, que es su origen, establemente en sí comprehende. Sigue después el mundo corporal y sensible, procedido del entendimiento por el alma, no ya uno y todo, sino uno juntado y compuesto de todo, porque en el entendimiento, o mente pura, y en el alma universal y primera, procede su unidad a su multitud, y en el mundo corpóreo, la unidad de todas las formas sigue y es después de la multitud de que consta.

Con que podemos concluir diciendo, que todos los miembros y naturalezas de los miembros del mundo, se reducen a una naturaleza del alma del mundo, como a su capitán y guía, todas las ánimas a una ánima del mundo como a su príncipe, todos los entendimientos que residen en las ánimas, a un entendimiento que sobre todas y todos en sí puramente consiste, que tiene la misma comparación con ellos que vemos que tiene la única lumbre que del sol procede[33], con los muchos e iluminables ojos, y finalmente este soberano y puro entendimiento se ha de reducir a la paterna luz del Sumo Bien y puro Uno, como a su principio y fin, de que próximamente procede, y a quien inmediatamente vuelve.

32. En *Casa de la divinidad* Herrera dedica las siguientes líneas a la explicitación de esta ánima universal: «La ánima universal, y otra cualquiera, es movible círculo, y que por su naturaleza, discursando conoce, y con sucesión de tiempo (sus operaciones) explica; y todo discurso de uno en otro, como también toda temporal obra, es movimiento, con que si alguna estabilidad hay en el conocimiento de la ánima, es más por beneficio y participación de la mente que por su propia esencia. Admitiendo que cuando decimos ánima, entendemos (conforme a los antiguos teólogos) las fuerzas de la ánima racional, que entienden, discursan, y premian: como cuando decimos naturaleza, aquella fuerza del ánima que principalmente se coloca en engendrar y mover los cuerpos» (1731: 98). Las palabras «sus operaciones» se encuentran en el manuscrito de Jerusalén, pero no en el de Ámsterdam. Parafrasea a Ficino, quien en su *Comentario al Banquete* había escrito: «el alma del mundo, y cualquier otra, es un círculo móvil. Porque por su naturaleza conoce discurriendo y obra en el curso del tiempo, y el discurso de una cosa a otra y la operación temporal se llaman sin duda movimientos» (2008: 28).

33. La metáfora del sol se halla en Ficino. Cf. Rabassini, 2005, quien cita el *Comentario al Banquete*: «la mente se dirige a Dios del mismo modo que el ojo a la luz del sol» (2008: 13), pero también el *Quid sit lumen*, que fue colocado por Ficino en el libro segundo de las epístolas. Ficino inunda su filosofía con la metáfora de la luz. El *Comentario* contiene una ilustración de la creación como incendio de deseo, en su desarrollo se despliegan varias descripciones que completan el contenido en términos de mirada, rayo, espejo, y el último discurso culmina con una combinación de la luz y el fuego a través del espejo. La luz es la unidad última y la diversificación en todas las cosas, el arco de la verdad, el conocimiento. El calor, el aspecto práctico o aplicado de la luz; es la atracción, el deseo, el amor. La luz es metafórica y literalmente el principio espiritual de todas las cosas. En su origen, es tan intensa que no podemos alcanzar a verla con los ojos. Su fuente es Dios, el sol que todo lo ilumina y lo vivifica. Leemos: «Y no sin razón Dionisio compara a Dios con el sol. Pues, así como el sol ilumina y calienta los cuerpos, igualmente Dios concede a los espíritus la luz de la verdad y el ardor del amor divino» (2001: discurso 2, cap. 2). En el *De Sole* hay algunos paralelismos con el *Himno al Sol* del emperador Juliano. No sabríamos afirmar hasta qué punto Ficino fue influido por los ritos paganos de Gemisto Pletón. Cf. también León Hebreo, *Diálogos de amor*, libro II: «El Sol es el corazón del cielo, origen del calor natural y espiritual, que hace exhalar los vapores de la tierra y del mar, y producir el agua y el rocío, que es el semen; sus rayos y aspectos la atraen, gracias, sobre todo, al cambio de las cuatro estaciones del año que él origina mediante su movimiento anual» (2002: 101-102).

Y todo lo dicho confirma y aprueba el mismo Ficino en su *Teología Platónica*, diciendo: Hay el que es sobre todo y más que todo, que es el imprincipiado principio de todo, que no puede próximamente ser todo, pues es purísima unidad sobre todo número; hay lo que es debajo de todo, y es cualquier particular cuerpo. Debe haber pues, entre estos dos extremos, el medio que los coliga y ata, que es el todo y universal comprehensión de todas las cosas, el cual es de tres maneras. De que la primera y más excelente, como aquella que próximamente procede de la pura unidad, y le es muy semejante, es una universal multitud, y todo unida en esencia, en punto y en momento; en esencia, porque es una singular sustancia, que no es compuesta o juntada de muchas sustancias; es una en punto, porque no se dilata y esparce en muchas partes, de modo que le sea necesario dilatarse y extenderse en muchas partes y puntos de los lugares que ocupa, e hinche; es también una en momento, porque todo lo que puede alcanzar y tener, lo alcanza y posee en un indivisible instante, sin que por varios momentos de tiempo se mude, y con sucesión y tránsito pase de uno a otro, perdiendo aquel cuando alcanza este, y así consecutivamente; y esta es la mente o puro entendimiento, que de la Primera Causa sin medio procede, y que asemejándosele cuanto es posible, contiene y posee la universidad de todas las inteligibles ideas o representadoras formas en su única esencia, de tal modo unidas entre sí y con ella, que todas son un solo sustancial supuesto, libre de cantidad e indivisible, con que en cada una están todas, y ajeno de toda sucesión y tiempo, con que no es ni obra hoy lo que no obró ayer, ni obrará mañana lo que no sucede a la ánima universal y primera, que es la segunda manera de todo, que aunque unida en esencia y punto, no lo es en momento, por ser por su naturaleza movible, y alcanzar una cosa después de otra, ni tampoco la total y formada materia, que como más lejana del puro Uno y Causa Primera, es menos una y, (f. 37v) por consiguiente, dilatada en los espacios del sitio y lugar que ocupa, además del movimiento, que de la ánima participa, y de la variedad y multitud de forma con que el entendimiento parece.

A que se puede añadir lo que dice el fénix de sus tiempos, Juan Pico della Mirandola, en el Comentario que escribió sobre la canción de amor de Gerónimo Benivieni[34], que es lo que sigue: Siguiendo la opinión de Plotino, Porfirio, y comúnmente de los más excelentes platónicos, aprobada de Aristóteles y de todos los árabes, en especial de Avicena, el sumo Dios produjo una criatura de naturaleza intelectual e incorpórea, tan perfecta cuanto es posible que sea cosa creada. Y por esta razón, además de ella no produjo inmediatamente ninguna cosa, porque de una causa perfectísima no puede proceder sino un efecto perfectísimo, y lo que es perfectísimo no puede ser sino uno, porque si fueran dos o más, sería fuerza que el uno de ellos fuese más o menos perfecto que el otro, porque de otra manera sería el uno lo mismo que el otro, y así no serían dos o más, sino uno, mas siendo el uno menos perfecto que el otro, es cierto que no es perfectísimo. Con que si Dios hubiese producido inmediatamente más que esta perfectísima criatura, no sería perfectísima, pues sería

34. Se trata de una paráfrasis del texto de Pico della Mirandola, lib. I, cap. 4 (2006: 63).

menos perfecta que ella; y por consiguiente, no sería propio efecto de la perfectísima Causa Primera, que como se ha dicho, ha de ser perfectísimo, y, por consiguiente, uno.

Y es de saber que este perfectísimo efecto, que inmediatamente procede del sumo Dios, es llamado de Platón y de los antiguos teólogos, Zoroastro, Mercurio Trismegisto, Pitágoras, y los demás, mente, sabiduría, mundo ideal e inteligible, hijo de Dios[35], razón, y verbo divino. Que todo se confirma con la sentencia del cardenal Contareno[36], que en su *Metafísica* dice que del Uno, conviene a saber, del primer principio de todas las cosas, no mana inmediatamente sino uno, que es el primer entendimiento y mundo inteligible, en que hay la multitud de las ideas, que en él por razón se distinguen como en primer ejemplar, y que son causa de la multitud de las sensibles cosas, no porque la Causa Primera tuviese necesidad, para la producción de las cosas, de otro ejemplar, siendo ella en modo supereminente[37] el ejemplar de todos los ejemplares, sino porque se coloca la causa ejemplar en el segundo, porque el primer principio no se puede entender como aquel que excede todo entendimiento, siendo propio del ejemplar ser inteligible, de manera que debajo del purísimo ser por sí existente, y no apropiado a ninguna naturaleza, ponemos a su primer y perfectísimo efecto, que es ya contraído a la inteligibilidad e intelección, conteniendo en sí como ejemplar las ideas de todas las cosas, que en el primer principio están en modo más alto que de ejemplar, levantadas sobre todo inteligible y entendimiento.

Y es de notar que la primera degeneración y caída del purísimo ser es el entendimiento, que es ya determinada naturaleza y no ser puro, mas

35. En el *Comentario de una canción de amor de Girolamo Benivieni*, Pico llama al primer efecto *figliulo di Dio*: «A esta criatura primera, los platónicos y los antiguos filósofos, como Mercurio Trismegisto y Zoroastro, llaman hijo de Dios (*figliulo di Dio*), sabiduría, mente, razón divina, y algunos lo interpretan como verbo» (2006: 65).

36. El cardenal Gasparo Contarini (1483-1542) fue un teólogo y diplomático de la corte papal. Escribió *De elementis et eorum mixtionibus libre quinque* (París, 1548) y también *Prima philosophia*, texto que debió de ser la fuente de Herrera sobre el particular expuesto aquí. Cf. *Casa de la divinidad*, libro VII, cap. 4, pasaje en el que se remite a *Puerta del cielo*, como si ambos textos hubieran sido escritos a la vez, pues en el último, como puede constatarse, remite de continuo al primero: «Probamos en nuestro tratado de la *Puerta del cielo* que de la Causa Primera no procede inmediatamente sino un solo efecto, así porque de uno en cuanto uno no depende próximamente sino uno, como porque de perfectísima causa debe emanar perfectísimo efecto, y este necesariamente ha de ser uno, porque si fueran dos o más en número, hubiera en ellos materia y cantidad y, por consiguiente, no fueran inmateriales, incorpóreos y perfectos. Como también, si fueran dos o más distintos en especie, siendo estos semejantes, o los números que incluyen o son incluidos, y en efecto uno mayor que otro, y uno sobre otro, no serían igualmente perfectos, antes uno sería excedido de otro, y en su comparación imperfecto» (1731: 311). Herrera no solo se refiere a *Puerta del cielo* en este libro séptimo y último de *Casa de la divinidad*, sino también en el libro tercero, con lo que no cabe argüir que fue su cansancio de lo abstruso de la exposición cabalística lo que le decidió a configurar la descripción de la doctrina luriánica a través de la disposición neoplatónica de *Puerta del cielo*. Creemos que ambos libros se estaban gestando a la vez, para interlocutores diferentes.

37. La Causa Primera, como supraejemplar, «está por encima de toda descripción. No son deficientes las lenguas para su descripción, sino a causa de la descripción del ser de la misma, ya que ella es superior a toda causa y no se describe si no es por medio de las causas segundas que están iluminadas por la luz de la Causa Primera» (*Libro de las causas*, proposición 57, la traducción ha sido en parte modificada) (2001: 81).

tan capaz, que comprehende y contiene en sí, aunque según su intelectual modo, todas las demás naturalezas; con que imita al puro ser, mas no perfectamente, porque en el primer principio están todas las cosas en único ser, eminente y preexcelente a cualquier naturaleza y a cualquier modo de cosas, mas en el entendimiento están todas las cosas, según determinada razón y definido modo, a saber, según el ser no absoluto y puro, sino intelectual e inteligible, que es su propia naturaleza.

(f. 38r) Capítulo III

Consta lo que se ha probado del perfectísimo y único efecto de la Causa Primera. Se proponen cuatro obligaciones y dudas de gran importancia, y tan eficaces y fuertes que parece que del todo la imposibilitan y ponen por tierra.

Contra lo que en los dos capítulos pasados se ha constituido, se nos ofrecen grandísimas objeciones y dudas, de que la primera es: que no proceder de la Causa Primera, inmediata y propiamente, muchos efectos, parece que proviene de que es determinada por su naturaleza a un solo efecto, de manera que siendo, como es, unicísima y perfectísima, es del todo necesario que de ella proceda un solo perfectísimo efecto, contra lo que la razón nos enseña, que siendo su activa potencia infinita, no se puede determinar a un solo efecto, si no es que le sea igual y, por consiguiente, infinito, que es del todo imposible. De manera que, habiendo de producir inferior infinito efecto, parece que no es determinada a este o a aquel grado de distancia y obra, pudiendo sobre cualquier finito efecto producir otro mayor, y así en infinito, sin llegar ya más al sumo y perfectísimo, que limite y ponga término a su ilimitada y no terminada potencia.

Además de que, siendo el fin de la Causa Primera comunicar y representar su infinita bondad a las demás cosas, y no la pudiendo, ninguna de ellas, y todas juntas, como finitas y terminadas, participar y manifestar total y perfectamente, queda indeterminada a este o aquel modo de comunicación y representación y, por consiguiente, no le obliga el fin de su bondad a una sola perfectísima comunicación y representación, antes quedando absoluta y libre, se puede comunicar y representar en muchas y varias maneras[38].

Segunda objeción, y duda: O este perfectísimo efecto es natural a En Sof, la Causa Primera, o lo produjo con entendimiento y libre voluntad y albedrío, de manera que pudiendo hacer mayor o menor efecto, quiso hacer este más que otro. Y si es así, ¿qué necesidad tenemos de las sefirot o soberanas numeraciones, que son medios e instrumentos finitos, múltiples, diversos, y en alguna manera mudables, de la infinita, única, sencilla, e inmutable Causa Primera, que por ellos se determina y acomoda a finitos, multiplicados, y mudables efectos y obras? Porque si ella, por

38. Lo descrito no puede siquiera reducirse a una metáfora determinativa de esta comunicación.

su entendimiento y voluntad, se puede determinar y determina (f. 38v) a producir este o aquel efecto, de este o de aquel modo, en este o en aquel tiempo y lugar, en vano parece que constituimos los medios de Adán Qadmón, luces, sefirot, y *parṣufim* del mundo del infinito, Aṣilut, Beriá, Yeṣirá y ʻAśiyá, y semejantes, pudiendo, como aprueban los peripatéticos, y modernos teólogos, por su libre voluntad y beneplácito, temperar y acomodar su eficacia, de modo que, aunque en sí infinita, produzca finito efecto, así que poniendo en la Causa Primera entendimiento y voluntad, parece que excluimos los medios y, por consiguiente, toda la cábala que en ellos está fundada, y negándoselos, parece que ponemos todo lo demás a caso[39], sino es el primer efecto, que hacemos natural, y por así decir, adecuado; que es contrario a la razón, que excluyendo el caso como incierto, raro, y desordenado, prueba que la disposición del universo no procede de la materia, ni de muchos agentes, ni solamente de la encadenada sucesión de las causas, sino de la traza intelectual, e intención de un primero.

Confírmase lo dicho, con que procediendo de la Causa Primera un solo efecto, no podemos dar razón de la variedad de todos, porque aplicando a cada uno su causa, no aplicamos ninguna a la variedad de todos los efectos y causas segundas, dando a entender que del concurso de todas las causas, sin intención de ninguna y, por consiguiente, a caso, proceda la distinción de todas las cosas, reduciendo lo más perfecto del universo, que es el admirable orden de sus partes entre sí con el todo, y con su causa final y eficiente, en el defecto y degeneración de las varias causas, que según decaen una de otra, y todas de la primera, constituyen sin intención y a caso la ordenada y bien dispuesta variedad de los mundos y de sus partes.

Tercera duda: Siendo la Causa Primera aquel sencillísimo Uno que excede todo entendimiento y voluntad, no se puede colocar en él intelección e inteligibles, querer y apetecibles, con que parece que la producción, conservación y gobierno de todas las cosas, es a caso y sin intención de un Causador universal y primero.

Cuarta y última objeción, y duda: Parece imposible que el producido Adán Qadmón produzca sin sujeto y de nada las soberanas luces, y los *parṣufim* u ordenanzas de diez sefirot contrapesadas, y en efecto, una sefirá a otra, y la inferior, que es la Šeḵiná[40] o cohabitación divina, a los tres mundos, que son el de la Silla de la gloria, el angélico, y el corpóreo, porque siendo los soberanos grandemente inmateriales e incorpóreos, no pueden ser engendrados o producidos de algo, sino emanados o creados sin materia ni precedente sujeto y, por consiguiente, de nada. Mas para

39. Quiere decir, «al azar».

40. En *Zóhar* III, 50b se expone que por encima de todos estos ángeles se encuentra la matrona, que sirve en el Palacio del Rey supremo. Ella tiene igualmente legiones de ángeles que la rodean continuamente, cada una de las cuales está provista de sesenta caras y ciñe una espada. Matrona o esposa del rey es otro nombre para la Šeḵiná. También en *Zóhar* III, 109 a se arguye que no existe dios alguno fuera de las diez sefirot de las que emana y de las que depende cada cosa. Él llena cada sefirá a lo largo, a lo alto, y a lo ancho, y sabe unir al Santo y la Šeḵiná en cada sefirá y en cada una de las hojas luminosas que penden del árbol sefirótico.

producir de nada, parece que es menester infinita fuerza o activa potencia, que solamente posee la Causa Primera.

Y si dijéremos que en su virtud, y como sus instrumentos, producen unos a otros, se replica que el infinito, en finitos medios, se limita y determina a finitas acciones y efectos, porque aquella potencia que en la Primera Causa es infinita, recibida en cualquier finito medio, por sublime y potente que sea, se hace finita y conforme a la capacidad del sujeto, que como limitado receptáculo y vaso no puede recibir ni contener ilimitada fuerza. De manera que, como finita, no puede producir de nada algo, pues para ello parece que es necesaria tanta actividad y fuerza cuanta distancia hay de la nada a algo, que es infinita.

Con que parece razonable que no pueda producir de nada, sino la infinita Causa Primera y, por consiguiente, que o no hay más que un solo inmaterial efecto, o habiendo muchos, como realmente hay, son todos de dicha Primera Causa inmediatamente producidos (f. 39r), que es contra lo que todos los cabalistas han recibido y constantemente enseñan, como también lo es contra lo que hasta aquí se ha determinado[41].

Capítulo IV

Respondiendo a la primera duda, prueba que en los efectos de la Causa Primera no se puede subir en infinito, y que es necesario que pueda haber y haya uno que sea el sumo o más alto, y en resolución, el más perfecto de todos los posibles.

Es necesario que respondamos a las cuatro importantísimas y dificultosas objeciones y dudas que acabamos de proponer, lo que haremos con el favor del que es causa de toda verdad y acertado conocimiento, respondiendo primeramente a la primera, y esto en dos maneras: De que una es, que descendiendo de más a menos perfección, no se baja en infinito, antes se llega a lo imperfectísimo que es la materia primera, privada de toda actual perfección y forma, y tan cercana al nada, que difiere de él no por lo que posee, pues no posee nada, sino por lo que puede recibir y poseer, siendo pura potencia a todas las formas naturales y compuestos. De manera que, aunque del nada al algo ponen algunos infinita distancia, con que al parecer se habían de interponer infinitos medios, vemos que no los hay, pues entre la tierra, que es ente y algo, y nada[42], no hay innu-

41. Tomás de Aquino, *Suma teológica* I, q. 45, a. 5: «Es patente [...] que el crear no puede convenir más que a Dios. Porque es necesario que los efectos más universales se reduzcan a causas más universales, y más elevadas; mas entre todos los efectos, el más universal es el ser mismo; por lo cual es preciso que sea efecto propio de la Causa Primera y universalísima, que es Dios. Por esto mismo se dice en el libro 'De causis' que ni la inteligencia ni el alma dan el ser sino en cuanto obran la operación divina. Ahora bien, producir el ser absolutamente, no en cuanto es este o tal ser, es lo que constituye la acción de crear. Luego es manifiesto que la creación es acción exclusiva de solo Dios» (1953: 510). En el *Libro de las causas* leemos: «El ser es superior al sentido, superior al alma, y superior a la inteligencia, y no va más allá de la Causa Primera, ni creado él mismo antes» (proposición 38) (2001: 77).

42. Introducimos aquí las palabras «y nada», como hizo Yosha, que efectivamente completan la argumentación. En el manuscrito de La Haya que traducimos no se halla, sin embargo, espacio en blanco.

merables medios, sino uno, que es la materia primera, que no solamente de nada inmediatamente procede, pero es a ella tan cercana que no se le interpone algún medio[43].

Y lo que se ha dicho de la descendida, se puede y debe aplicar a la subida, en que de perfección en perfección, no subimos a la suma por infinitos medios, sino por finitos llegamos a ella, habiendo perfección que es inmediata a la suma, no porque cualquier perfección segunda y finita, por grande que sea, pueda ser o sea comparable o proporcionada a la primera e infinita, sino porque hay un sumo a que lo producible puede llegar, como la materia, lo ínfimo a que puede bajar, con que es tan inmediato aquel a la Primera Causa, como lo es esta al nada, porque toda la colección y juntamiento de los producibles es finito, y como tal, tiene fin y término de ambas partes, de lo sumo y alto, Adán Qadmón o el altísimo Kéter primero, y de lo ínfimo y bajo, la materia primera, próxima al nada.

Y a la verdad, si en las causas eficientes no se sube (f. 39v) en infinito, mas antes se llega a una primera sobre la cual no hay ni puede haber otra, también en los efectos no puede haber, ni hay, subida en infinito, y se ha de llegar a un soberano, que es próximo al incausado Causador de todo, porque de otra manera, la colección o juntamiento de los producibles sería infinita, con que no se subiera de ella al incausado, pues como infinita no pudiera ser traspasada y excedida.

Añádese a lo dicho, que como cada efecto es finito, y esto tanto en los posibles como en los actuales, así, todo el juntamiento y colección de todos los producibles debe ser y es finito, no solamente en virtud y grado, mas también en especie y número, repugnando la infinita multitud y perfección a la dependencia que todos tienen de un primero, al orden que entre sí y con su principio inviolablemente siempre guardan, y al exceso que la Causa Primera tiene sobre todos. Además de que no puede haber número que no sea numerable, medible, y medido del uno, que participa en el todo y en cualquiera de sus partes, y en efecto ha de ser par o impar, e incluido en alguna de sus especies.

Con que se concluye que como de la materia primera[44] se desciende al nada sin algún medio, así de Adán Qadmón o Kéter el alto, se sube inmediatamente a la Causa Primera, que es En Sof el inefable, sin que entre los dos se interponga otro efecto, no porque haya proporción de uno a otro, sino porque todos los efectos, así existentes como posibles, han de tener un sumo del cual se hace salto a la infinita Causa Primera, que como tal los excede en infinito a todos. Bien entendido, que si no se da el primer efecto, no se darán ni habrá los demás, que son los que lo siguen. Y aunque En Sof excede tanto a este primero como a los demás, pues de

43. Krabbenhoft supone que Herrera pretendió aquí conciliar la *creatio ex nihilo* con la consideración, que se halla en el Targum, de que los cielos y la tierra no fueron las primeras cosas creadas, y que el texto hebreo del Génesis, como Rashi postula, solo alecciona acerca de las primeras y posteriores secuencias de los actos de creación, de modo que el fuego y el agua existían previamente a los mismos. Cf. con respecto a Rashi, el magnífico estudio de Grossman, 2012.

44. Como bien lo ve Attali, no trata aquí Herrera de la primera materia tal como la concibe el pensamiento griego (Cohen de Herrera, 2010: 539).

ningún finito, por grande y excelente que sea, hay proporción al infinito, con que puede, cuanto a sí, producir otro y otro más perfecto, a la naturaleza de los producibles es cierto que repugna el ir en infinito, o haber infinito, teniendo cada uno y todos juntos sus naturales y finitos límites de grados, de perfección y número, que no exceden.

Además de lo cual, como la Causa Primera contiene en sí todos los mundos, que son el del infinito, el de la emanación, el creado, el formado y el hecho, así también comprehende y abraza todas las especies e individuos que son posibles, en cada mundo o grado de estos, y en todos juntos. De manera que, comunicándose fuera de sí a todos los mundos o grados de ser que, platónicamente hablando, son esencia, vida, entendimiento y sobreesencial unidad, es conforme a razón que se comunique también a todas las especies que en dichos grados se incluyen, así porque no hay causa porque comunicando todos los grados y mundos, no comunique todas las especies y partes, como porque siendo Sumo Bien, se debe comunicar sumamente, mas no se comunica sumamente si no comunica todas las especies de todos los comunicables grados; en especial, que así las especies como los grados que en su infinita eminencia perfectamente contiene, son buenas y, por consiguiente, comunicables[45].

Añádese a esto, que o puede hacer el más excelente efecto, lo que es posible o no; si lo puede hacer, siendo Sumo Bien, que como tal es sumamente comunicable, ¿por qué no lo hizo? Y si no lo puede hacer, como afirman los que, diciendo que sobre cualquier efecto puede hacer otro más excelente, y así en infinito, sin llegar al perfectísimo, es falto de potencia y no infinito, pues no puede llegar a producir el más perfecto producible, cuanto y más que conociéndose perfectísimamente la Primera Causa, conoce en cuántas maneras es comunicable fuera de sí a sus efectos, y en cuántos modos es de ellos imitable y participable.

Con que si actualmente (f. 40r) no comunica lo que conoce de sí que es comunicable, o es porque no quiere, con que parece que le pesa del bien de sus efectos, y teniendo envidia, no se lo quiere influir, y así no es sumamente buena, o es que no puede, con que no es omnipotente ni infinita; en especial que ser comunicable, y no poderse comunicar, son contradictorios, pues no es otro el ser comunicable, que ser apto, idóneo y suficiente para comunicarse. Mas todo causado y causable lo es por la Causa Primera, que como incausada, universal y suma, es inmediatamente, o por medios, causa de todo lo que tiene ser, y que como participado, depende siempre del que es ser por esencia. Pero, si ponemos subida

45. Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica* I, q. 45, a. 3: «La manera en que las cosas emanan del Primer Principio: Si la creación es algo real en la criatura»: «La creación es algo real en la cosa creada, a modo de relación solamente. La razón de esto es porque lo que se crea se hace sin movimiento o mutación. Todo lo que es hecho mediante movimiento o mutación, se hace de algo preexistente, lo cual se verifica en las producciones particulares de algunos seres. Mas no puede verificarse esto en la producción de todo el ser por la causa universal de todos los seres, que es Dios. Dios produce, por tanto, las cosas sin movimiento al crearlas. Ahora bien, suprimido el movimiento en la acción y pasión, no queda en ellas más que la relación, según hemos dicho. Por consiguiente, la creación no es en la criatura más que una relación real al Creador, como al principio de su ser; del mismo modo que en la pasión que se verifica con movimiento va incluida la relación al principio de tal movimiento» (1953: 505).

en infinito sin llegar al más alto, hay causable que no puede ser causado de la potentísima y universal Causa Primera, que implica contradicción, y es blasfemia.

Como se confirma de que presuponiendo que quiera causar cuanto es causable, pregunto si lo causara, o no: si no lo causara, no puede lo que quiere y es posible, pues todo causable puede ser causado, y como tal es posible, con que viene a ser la Causa Primera débil e infeliz, no pudiendo lo que puede ser y no alcanzando lo que pretende que sea; mas si lo causara, tengo lo que quiero, que es que en los efectos no se sube en infinito, sino que se llega a un Sumo y tan perfecto cuanto es posible.

Además de que todo el juntamiento y colección de los posibles es posible, y si lo es, ¿por qué no lo es por la Causa Primera, que solamente puede todo lo posible? Porque si no lo pudiera, hubiera posible que no pudiera producir, con que no fuera omnipotente.

Ultra de esto, todo efecto posible o ha de ser infinito o finito. Infinito no puede ser, porque es imposible que haya dos o más infinitos, y que iguale el posible efecto a su necesaria e incausada Causa. Es, luego, finito, y si lo es, tiene sus límites, así en número como en perfección. De manera que entre todos los posibles hay un Sumo, que excediendo a los demás, los determina, porque la Causa Primera, aunque infinitamente perfecta, no es infinitamente comunicable ni imitable, porque como tratando del *ṣimṣum* o encogimiento dijimos, no la pueden participar ni representar los efectos según su total e infinita perfección y naturaleza, sino según la limitada y finita porción de que son capaces.

De manera que, por hablar a nuestro modo, reteniendo en sí la Primera Causa su infinita e incomunicable perfección, comunica solamente a sus efectos la finita porción o participación de su infinidad, de que es capaz el finito receptáculo y casi vaso y vacío de todos los producibles efectos, que es el que llaman *ḥalal* y Avir Qadmón, que henchido de Adán Qadmón, comprehende con él y en él todas las cosas, de que cada una y todas son finitas y limitadas y, por consiguiente, no van en infinito, porque si fueran, hubiera o pudiera haber efecto infinito, que es imposible.

Y si arguyeren que sobre cualquier finito puede haber otro mayor, respondo que sobre cualquier finito en cuanto tal, no implica haber otro; más bien sobre el más alto, que por serlo, no puede haber otro sobre él, porque si lo hubiera, no sería el más alto, como presuponemos, sino aquel que lo excede.

Y si secundaren, diciendo que según lo dicho, la potencia divina es exhaurible, y se puede agotar, pues se le dan límites y términos de que no puede pasar, y así no es infinita, replico que, como se ha la infinidad divina a las perfecciones absolutas que en sí contiene, así se ha su infinita potencia a los posibles efectos. Mas la infinidad divina no contiene en sí infinitas perfecciones absolutas y específicas, pues no las hay, sino pocas, que son aquellas que es mejor tenerlas que carecer de ellas, o por mejor decir, una sola inmensa perfección equivalente a infinitas (f. 40v) perfecciones, si la hubiera, y que no es infinita en número y extensivamente, sino en grado, acto y eminencia intensivamente, así también la infinita

potencia divina no lo es porque pueda producir infinitos efectos, diferentes en especie, que no los hay ni puede haber, como se ha probado, sino porque puede absoluta y totalmente todos los que son posibles, sin embargo que sean, por ser efectos y posibles, finitos y limitados, obrando en ellos con infinito vigor y eficacia; con que no solamente obraría mayor, mas aun infinito efecto, si fuese posible, y no la limitase la limitada capacidad del producible efecto, que de tal modo la restringe y limita, que de ella no procede infinito efecto, sino limitado y finito.

Con que se concluye que hay sumo efecto a quien el Sumo Bien se ha sumamente comunicado, y que es el mayor y mejor que puede ser producido, y tan excelente en el orden de los efectos como lo es su Causa entre todas las causas, de la cual solamente difiere en ser efecto. Bien entendido que como tal y finito, no solamente no lo es igual, mas ni aun proporcionado, porque no hay ni puede haber más que un infinito, ni cosa que con él se compare. En lo demás, es uno de uno, perfecto de perfecto, y que en sí contiene y fuera de sí explica (en virtud de su causa, y con su actual cooperación y concurso, por quien es, puede y obra, todo lo que es, puede y obra) todas las cosas que se incluyen en los cinco mundos, que son el del infinito, el de la emanación, el creado, el figurado y finalmente, el hecho.

Capítulo V

Confirma lo que en el capítulo pasado se ha dicho con otras razones.

Si la Primera Causa, sobre cualquier efecto, puede hacer otro y otro en infinito, se sigue uno de dos inconvenientes: O que yendo en infinito, hará infinito efecto, que es imposible, o que no llegando al infinito, nunca hará el más perfecto efecto que puede hacer, pues sobre él se presupone que puede hacer otro, y otro más perfecto, de manera que ni aquel ni otro cualquiera que puede hacer, es el más perfecto; pero no poder hacer el más perfecto efecto es imperfección grandísima en la perfectísima Causa Primera, y falta grande del universo, que actualmente no contiene la mayor perfección que su Causa le puede dar, con que no es perfecto, ni universo.

Síguese además que la Causa Primera jamás podría producir en acto todo lo que puede producir, que no solamente es inconveniente, mas implica manifiesta contradicción y repugnancia, porque si va en infinito produciendo, sin jamás llegar al último producible, es cierto que no solamente nunca llegará a último que puede producir, pero también nunca podrá producir el último que puede producir, ni todo lo que puede producir, y en efecto no podrá producir lo (f. 41r) que puede producir, porque después de haber producido cuantos efectos produjo, produce y producirá, en todos los reales instantes del tiempo o imaginarios de la eternidad, siempre le quedará por producir otro que puede, y sobre aquel otro, y otro que puede, sin llegar jamás al último que puede, con que no podrá producir lo que puede producir.

Ni me satisface lo que algunos dicen, que cualquiera por sí de los que puede producir, puede realmente producir, mas no el número y colec-

ción de todos los que puede producir, puede real y actualmente producir, porque séase así o así, o en la parte o en todo, algo puede que no puede, y en efecto su activa potencia se extiende a poder cosa, que aunque quiera, no puede, y por conclusión, puede aquello que no puede, que es clara contradicción e imposible[46].

Lo mismo se puede argumentar de la potencia objetiva o no repugnancia de ser, en los efectos, en que es imposible y grandísima imperfección que no repugne haber efecto y, por consiguiente, sea posible haberlo, y no lo pueda actualmente producir, la Causa Primera, porque siendo posible, ¿a quién será posible? Ciertamente a la Causa Primera, a quien solamente todo posible es posible; porque si no es posible al Causador universal y primero, siendo como es posible en sí, a otro ha de ser posible, que siendo menos que el primero, pues mayor o igual no puede ser, se seguirá que el que tiene menos fuerza pueda producir lo que no puede el que la tiene mayor, y más excelencia, y que el que es Causa de la Causa no fuese causa de su efecto, y que el que es menos fuese más, pues mayor eficacia y poder está siempre fundada en mayor y más perfecta esencia.

En resolución, si no repugna que sea, puede ser, y si puede ser, puede ser por el Omnipotente primero, o sea inmediatamente, o por medios. Mas poniendo proceso en infinito, hay efecto que en cuanto a sí, no le repugna el ser en la naturaleza real de las cosas y, por consiguiente, puede ser algo que no puede producir el que todo puede, que es absurdísimo absurdo. Puede, pues, cuanto puede ser, y todo lo que no repugna que sea, y en efecto, el más perfecto efecto que puede ser, que sin duda es el primero.

Añádese a lo dicho, que si la Causa Primera, en la universal producción de las cosas, subiese de lo más bajo a lo más alto, de menos y menos, a más y mayor o más perfecto efecto, se podría decir que, no pudiendo llegar a hacer efecto infinito, podría ir produciendo en infinito de mayor a mayor, sin llegar a alguno que no pudiese ser excedido, haciendo otro mayor; y así no haría jamás tan perfecto efecto, que no pudiese hacer otro aún más perfecto, como sucede en los números, que subiendo del uno (aunque mejor fuera decir, descendiendo y degenerando del uno) pueden recibir, aunque en acto nunca recibirán, infinito aumento, pues sobre cualquier número se puede añadir y multiplicar otro. Pero pues que la Causa Primera no sube de menor a mayor efecto, produciendo, antes desciende de alto a bajo, y de mayor a menor efecto de sí, a menos y de aquí, a otro menos y más bajo, y así sucesivamente, presupuesto lo que vemos, que es que no hay bajada en infinito, porque si hubiera no

46. Tomás de Aquino, *Suma teológica* I, q. 45, a. 1, artículo en el que se discute la creación *ex nihilo*: «Al decir que se hace algo de la nada, la preposición 'de' (*ex*) no designa una causa material, sino solamente un orden; como decir que el 'mediodía se hace de la mañana', significa que 'viene después de la mañana'. Adviértase, no obstante, que esta preposición 'de' puede incluir la negación que significa la palabra 'nada', o, al contrario, estar incluida en ella. Si la preposición incluye la negación, el orden queda afirmado, expresándose entonces el orden de sucesión entre lo que es y el no-ser precedente; mas, si la negación incluye la preposición, entonces se niega el orden, y el sentido es este: 'se hace de la nada', es decir, 'no se hace de algo'; como si se dice que uno habla de nada, queriendo significar que no habla de algo: ambos sentidos son verdaderos al decir que se hace algo de la nada. En el primer sentido, la preposición 'de' expresa el orden, como se ha dicho; en el segundo hace relación a la causa material, negando tal causa» (1953: 500-501).

fuera la tierra la última entre los cuerpos, ni la materia prima como pura potencia, el postrero y más bajo de los entes, inmediata al nada, es certísimo que no hay proceso en infinito, y que debe de haber y hay uno inmediato a la Causa Primera, y por quien descendió a los demás; uno, digo, que le es próximo, y como tal, perfectísimo, medio y primer escalón para descender a todos los demás efectos.

Lo que se confirma con decir que aquello que es contenido entre dos extremos, o entre dos términos, es necesariamente terminado y finito, pero la Causa Primera, de un cabo, y la inferior inteligencia o ángel, de otro, son dos extremos o términos de todo lo intermedio que (f. 41v) entre sí contienen e incluyen.

Consta luego que los medios no pueden ser infinitos, porque si lo fuesen en la subida, nunca se llegaría a la Causa Primera, y en la bajada jamás se pararía en la última inteligencia, o los medios pasarían de los términos o extremos, y así no serían medios, y los extremos o términos, como traspasados y excedidos, no serían extremos de sus medios, sino medios de sus medios, convertidos en extremos de sus extremos, que es contradicción manifiesta; hay, luego, sumo y perfectísimo efecto de la Causa Primera.

Que confirmo con esta razón: toda causa eficiente procura asemejar a sí a su efecto, y cuanto más lo asemeja, más perfecta es, más se demuestra, y más consigue el fin que con su operación pretende, que es comunicarse y representarse en él, porque no hay duda que cuanto más asemeja a sí a su efecto, más se comunica a él y, por consiguiente, lo hace mayor bien, y se demuestra más perfecta y eficaz en su operación y efecto, porque en la más perfecta semejanza resplandece tanto más su representación y noticia que en la imperfecta, cuanto por lo mayor y más semejante es más conocido y manifestado que por lo que no lo es, o no lo es tanto. Pero la Causa Primera es perfectísimo eficiente; asemeja pues a sí, perfectísimamente, a su efecto, comunicándole como Sumo Bien de quien es propio comunicarse sumamente, todo lo que es comunicable de parte del efecto, y que no le levanta y constituye sobre y fuera de los límites de efecto, que es ser incausado, igual a su Causa e infinito, que esto es imposible. Pero en lo demás, y que no implica contradicción, es conforme a razón que la Causa Primera asemeja a sí a su efecto, cuanto es posible que se asemeje equívoco y limitado efecto a su incausada, eminente, e infinita causa, porque si no, no hubiera conseguido en él lo que todo agente procura, que es asemejar a sí a su efecto cuanto más es posible, ni se hubiera comunicado y manifestado en él cuanto podía. Con que no hubiera hecho el bien que podía, ni se hubiera representado y glorificado lo que podía, y así no se demostraría sumamente obrador y eficiente, ni sumo bien y verdad en su operación y efecto, pues no le comunicó la perfección que podía, ni se manifestó en él con la gloria que podía.

A que añado lo que dice Francisco Suárez[47] en sus *Metafísicas Cuestiones*, en la disputación 35, sección primera, punto 3, tratando de que es

47. Francisco Suárez, S. J., nació en Granada en 1548, y enseñó en España y en Italia, pero principalmente en la Universidad de Coimbra, ciudad en la que murió en 1617. Las *Disputacio-*

posible que haya sustancia inmaterial e intelectual producida, que es en sustancia lo siguiente: Ciertamente, si así se puede decir, parece más posible que haya sustancia inmaterial e intelectual creada, que sustancia material y corpórea, porque lo que la Causa eficiente pretende es asemejar a sí a su efecto; de manera que cuanto el efecto es más semejante a su causa, tanto más apto, idóneo, y hábil es para que proceda de ella, y más posible, congruo, y conveniente es que lo produzca su causa; de modo que siendo la Causa Primera sustancia incorpórea e intelectual, más posible es, en cierta manera, y más conveniente a la naturaleza y eficacia de dicha causa, producir sustancia incorpórea e intelectual que material y corpórea, cuanto aquella le es más semejante que esta, porque cuanto más actual, perfecta, e inmaterial fuere la sustancia creada, tanto es más semejante a la Causa Primera, y a su divina esencia y eficacia, y en este respecto, más posible a que de ella proceda, y más conveniente a que de ella emane.

Que aplicado a nuestro propósito, se concluye que de la Primera Causa procede perfectísimo efecto, y a ella sumamente semejante, como se probó en el primer capítulo de este libro, dogmatizando que de la Primera Causa no procede inmediatamente sino un perfectísimo efecto, que es el Adán Qadmón de nuestro maestro, y la corona altísima de los demás cabalistas.

nes metafísicas son una obra ingente en la que se exponen la mayoría de las cuestiones que fueron estudiadas por la escolástica. Herrera hace una paráfrasis de esta sección sobre la sustancia creada no-material (Disp. 35, sección 1, 3: «Por tanto, afirmo [...] que puede demostrarse con la razón natural que son posibles las sustancias creadas inmateriales o espirituales. Primeramente se prueba a priori, porque no repugna por parte de la realidad; ni tampoco por parte de la causa eficiente puede faltar la virtud; por consiguiente, es evidente que tal efecto es posible. La menor quedó probada en lo que precede al tratar de la infinita virtud intensiva de Dios, la cual es verdadera omnipotencia, ya que tiene poder para producir todo aquello que en sí no encierra contradicción, o (cosa que es igual), lo que no rebasa o supera los límites de la criatura. La mayor, por su parte, se prueba porque el hecho de que la sustancia sea al mismo tiempo creada e inmaterial, no encierra ninguna repugnancia; ni el predicado aquel —a saber, inmaterial— rebasa los límites de la criatura; ¿por qué, entonces?, pues no exige una infinita perfección esencial, puesto que, aun cuando la realidad sea inmaterial, puede ser dependiente y, por lo mismo, simplemente finita en su ser, en su operación, y en cualquier otra perfección. Más todavía (si se puede hablar así) parece más posible que se dé una sustancia inmaterial que una material, y lo explica de este modo: la causa eficiente pretende asimilar a sí su efecto; por lo cual, cuanto más semejante es el efecto a la causa, tanto es más capaz de ser hecho por ella; por tanto, como Dios es la primera causa de todas, y es sustancia espiritual, es, en cierto modo, más posible y más conforme con dicha causa que de ella surjan sustancias inmateriales que materiales. Por lo cual han opinado algunos filósofos que la materia prima, por causa de su imperfección y de la desemejanza que tiene con Dios, como la tiene una pura potencia con un acto puro, no procede de Dios; en esto, ciertamente, se engañaron, pero vislumbraron una cierta verdad, a saber, que la sustancia creada, cuanto más actual e inmaterial es, tanto es más semejante a Dios y, por lo mismo, más conforme con la divina virtud, y en ese aspecto es, en cierto modo, más posible, si es que en estas cosas caben el más y el menos, porque, al ser infinita la divina potencia, se probaría que la sustancia infinitamente perfecta es la que es en sumo grado posible, pues tal sustancia no puede ser un efecto semejante a Dios, porque no puede ser efecto; evidentemente, por el hecho de ser efecto es desemejante a Dios en su esencia, a cuya razón esencial pertenece no ser efecto. Igualmente, si es efecto, es dependiente; si es dependiente, no es infinita por esencia, porque esta infinitud requiere ser por esencia sin dependencia. Por consiguiente, es contradictoria tanta semejanza con Dios, o mejor, igualdad en la razón, de efecto; pero la semejanza en la sola razón de sustancia inmaterial no es contradictoria con la razón de efecto; y, por ello, supuesta la divina omnipotencia, se concluye acertadamente que tal efecto es el más posible de todos. Y este razonamiento es propiamente metafísico o teológico» (1963: 499-501).

(f. 42r)

Capítulo VI

Con una notable sentencia del Ḥaḵam Rabí Mošé Cordovero confirma de nuevo que de la Causa Primera no procedió inmediatamente más que un solo perfectísimo efecto.

Porque no piense alguno que lo que se ha dicho es de nuestra cabeza, traeré aquí en sustancia lo que a este propósito dice el Ḥaḵam Rabí Mošé Cordovero, de bendita memoria, que también será de no poco provecho para entender lo que adelante se dirá, y es lo siguiente[48]:

Es cuestión en que dudaron algunos de los investigadores o inquisidores de la sabiduría, si hay potencia en En Sof, Rey de Reyes de Reyes, santo y bendito, para producir otras sefirot además de las producidas, o no. Y es conveniente que inquiramos por qué teniendo potencia para producirlas, y siendo propiedad de su bien influir a otros y comunicarse, no produjo mil millares de sefirot y otros muchos mundos, como produjo los diez, y este; y cierto, esta cuestión y pregunta perturba al investigador, de manera que queda como atónito; siendo, bien considerado, cuestión simple e ignorante, porque o las sefirot que decimos que puede producir, son iguales a las producidas, a saber, Kéter igual a Kéter, y Ḥoḵmá a Ḥoḵmá, y así las demás, o son mayores y más excelentes que ellas, o finalmente son menores y menos perfectas.

Que sean iguales es imposible, porque siendo las sefirot grandemente incorpóreas e inmateriales, no se pueden distinguir de su Maṣil o Causa, ni multiplicarse en número de diez, o de más o de menos, sino por modo de causa y efecto; quiero decir que el Maṣil o Causa Primera sea causa de los *niṣalim* o sefirot, que es una distinción que hay de él a ellos, sin otros de que no tratamos ahora. Y así Kéter se distingue de Ḥoḵmá, por cuanto Kéter es causa de Ḥoḵmá, y Ḥoḵmá efecto de Kéter, como también se distinguen los demás, unos de otros, y todos de En Sof el incausado, siendo este causa de aquel, y aquel de otro, porque de otro modo no puede haber distinción entre ellos que los multiplique en diez, o en otro número, porque no siendo corporales no se pueden dividir en partes, ni distinguirse materialmente y por división del continuo, una sefirá de la otra. De manera que cuando dijere el argumentador que hay diez sefirot iguales a las diez que concedemos, responderemos que es imposible, porque no puede Kéter ser igual a otro Kéter sino por la división del cuerpo, sujeto, o materia, de que él necesariamente carece; cuanto y más que es imposible que de Maṣil o Causa única y sencillísima, proceda más que un solo *niṣal* (f. 42v) o efecto, porque si procedieran dos o más, ¿en qué se

48. Lo que sigue es una larga paráfrasis de *Huerta de granados*, parte II, cap. 6, donde se tratan las razones de la emanación: «Es adecuado preguntarse por qué se originó la emanación, y nuestra respuesta dará solución a todo. La intención del Emanador, el Rey de Reyes, el Santo, es llevar el Infinito a la finitud. El Emanador es infinito (*bilti ba'al taḵlit*) y quiere crear este mundo inferior con limitaciones (*ba'al taḵlit*), destructibilidad (*kalé ve-'avad*). De ello la necesidad de la emanación (*Aṣilut*). Es a través del proceso de la emanación, paso a paso, como la emanación proviene del Emanador, la creación (*Beriá*) de la emanación, la formación (*Yeṣirá*) de la creación, la acción (*'Aśiyá*) de la formación, hasta que alcanza el nivel de la destructibilidad en el que se encuentra» (2007: 80).

distinguirían? No por la cantidad o sujeto, que no tienen, ni menos por el Maṣil, que es uno.

Con que se concluye que no han de ser incorpóreos y espirituales, o siéndolo, es imposible que haya dos iguales y de una misma especie, sino un solo efecto de una causa. Y de este modo responderemos de Ḥoḵmá con Ḥoḵmá, y así de las demás sefirot, y concluiremos que no puede haber otras diez iguales a ellas. Y no vale decir que de este modo no hay poder en el primer Maṣil o Causa para producir dos ketarim que sean sus próximos efectos, iguales en especie y distintos en número, porque no poder ser producidos no es por falta o mengua de fuerza en la causa, ni en el efecto, sino por la excelencia y perfección del uno y del otro, porque para ser distintos en número, o individualmente, es menester que se abatan a la vileza del cuerpo, que es divisible en muchas partes, y que por su división sean multiplicados, que no es conveniente, porque de la grandeza del siervo se conoce la grandeza del señor, y propio es de la perfección del primer Maṣil o Causa perfeccionar a otros fuera de sí.

Y si replicare, que su perfección se conoce en que siendo incorpóreo y sencillo, puede producir cuerpos y compuestos, y así pudo producir dos ketarim que fuesen corpóreos y, por consiguiente, iguales, responderemos que ya produjo muchos de este género, que son los ángeles, que según la verdadera tradición cabalística son corpóreos, aunque sus cuerpos son sencillos, sutiles y puros, como de fuego o más. Ni se puede decir que la Causa Primera haga y dispense con la espiritualidad, para que, sin embargo, que por su naturaleza es inmaterial e indivisible, se divida en porciones y partes, porque esto sería imperfección y falta en la espiritualidad, cuya perfección consiste en ser una, individida, e indivisible, y exenta y libre de cantidad y partes. Como, *exempli causa*, no se pregunta si el Rey tiene potencia para ser siervo, y respondiéndole que no se concluye que el siervo es más potente que el Rey, pues pudo lo que no puede el Rey, siendo verdad que de mucha potencia no puede el Rey ser siervo, porque si lo pudiera, fuera imperfección y flaqueza suya, con que no pudo conservar la majestad y corona de su reino, consistiendo la gloria del Rey en apartarse de todo modo de servitud, que así es el caso en el Maṣil o Causa Primera, y en sus *niṣalim* y excelentes efectos, que la perfección del Maṣil es comunicar a sus *niṣalim* su incorpórea naturaleza, y la estampa de su imagen y sello, con que son sencillos, puros y sin composición de materia, apartados del cuerpo y cantidad, y de todas sus condiciones, concluyendo que no puede haber sefirot iguales a las que ponemos, como también no pueden ser mayores, porque no hay distinción entre el Maṣil o Causa, y el *niṣal* o efecto, si no es la que hay entre causa y efecto y todo lo que es posible; que el *niṣal* sea cercano al Maṣil ya lo es, de manera que entre En Sof y Kéter no queda lugar para que haya, o pueda haber, otro *niṣal* que sea sobre Kéter y debajo de En Sof, y en efecto en medio de ambos, porque de Kéter a En Sof no hay otra distinción que ser este Causa, y aquel efecto.

Bien entendido que porque procede, degenerando de la infinita perfección de su Causa, es en infinito inferior a ella, y como dice el Príncipe de los Cabalistas, Kéter el alto, aunque clarísimo y excelentísimo, es

como oscuridad y tiniebla en comparación de En Sof su causa, y no hay lugar para demandar por qué no hizo En Sof a Kéter tan perfecto que le fuese igual, pues no le falta actividad y potencia para ello, porque implica contradicción, y es imposible que el efecto sea igual a su incausada Causa, el que es en virtud (f. 43r) de otro al que lo es por sí, y en efecto el contingente y posible, y que por sí es indeterminado e indiferente a ser y a no ser, al que totalmente es necesario y ser por esencia.

Con que se concluye que no puede Kéter ser igual a En Sof, ni el *niṣal* al Maṣil, y esto no por imperfección y falta de potencia activa del Maṣil o Causa, sino por la naturaleza del *niṣal* o efecto, que procediendo de su causa, degenera y decae de aquella perfección que le precede y antecede en infinito, y que como incausada, no puede participar ningún causado y finito, siendo necesario que el *niṣal* descienda y degenere de la perfección de su superior y causa, según la diferencia que siempre hay entre la causa y su inferior efecto.

Queda, pues, determinado que no puede haber *niṣal* más excelente y noble que Kéter, porque dicho Kéter es el más excelente y perfectísimo *niṣal* que es posible que haya en el orden de los *niṣalim* y efectos, y que solamente se distingue de su incausada causa, en que de ella depende, y es causado; y decir que haya sefirá inferior y menor que Kéter es imposible, porque ya la hay, y es Ḥoḵmá, sobre la cual no puede haber otra que sea más alta, sino Kéter, porque siendo Ḥoḵmá *niṣal* y efecto de Kéter, no desciende de él sino como efecto de su causa, sin que haya otra distinción entre ambos; es imposible que haya otro *niṣal* o efecto entre Kéter y Ḥoḵmá, porque ser igual a Kéter no es posible, ni tampoco igual a Ḥoḵmá, por la razón que ya dijimos, y entre Kéter y Ḥoḵmá es imposible que haya medio, porque Kéter y Ḥoḵmá son causa y efecto propios, próximos, e inmediatos, de modo que no hay distinción o distancia entre ellos que sea capaz de recibir efecto antes de Ḥoḵmá, y después de Kéter, si no fuese que descendiese Ḥoḵmá al lugar o grado de Biná, que es el efecto y *niṣal* tercero, con que no sería Ḥoḵmá, como presuponemos, el *niṣal* segundo, sino Biná y el efecto tercero, que es imposible.

Hasta aquí es el Ḥaḵam Cordovero en su *Pardés Rimmonim* o *Huerta de Granadas*, en la puerta de la razón de la Aṣilut, capítulo séptimo, que confirma, en conformidad de todos los cabalistas, que hay sumo efecto, inmediato y apropiado a la infinita Causa Primera, el más perfecto que puede ser producido, y como tal, causa, en virtud de la Primera, de todos los siguientes, que por medio de Ḥoḵmá, Biná, y demás sefirot, de él proceden.

Y se han de notar dos cosas: de que la primera es, que aunque lo llama Kéter, no es el de la Aṣilut o mundo emanado, sobre el cual hay el mundo del infinito, como se colige del *Zóhar* y *Tiqqunim*, y lo enseña y declara nuestro maestro el Ḥaḵam R. Isaac de Luria asquenazí, de gloriosa memoria, sino Adán Qadmón o su altísimo Kéter o Corona, que lo es de todos los ketarim o coronas; y la otra cosa que se debe advertir con atención y diligencia, es que el sapiente Cordovero se aprovecha y sirve de las filosóficas razones de Avicena, R. Moisés de Egipto, y sus secuaces, para persuadir y adornar la verdad cabalística, que enseña, como yo he hecho

y hago de las sentencias y razones de Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, y otros, así teólogos como filósofos, sin tratar de la eficacia de ellas, con que tendrán el lugar que de los más doctos y píos les será concedido, y que fundados en las infalibles verdades de la cábala y recepción divina, las admitirán otras mejores, con que mejor las ilustren y declaren[49].

(f. 34v) Capítulo VII

Con lo que dicen Durando y Scalígero se corrobora y establece que no puede haber infinita subida en los efectos de la Causa Primera, y que necesariamente ha de haber uno que sea sumo y perfectísimo.

Durando[50], que entre los teólogos escolásticos alcanzó el nombre de doctor iluminado, en sus *Cuestiones sobre el primero de las Sentencias*, distinción 44, cuestión segunda, dice semejantes razones:

Aunque todo lo que contiene en sí la Causa Primera es infinito, no solamente en razón de la esencia, mas también en su propia razón, con todo lo que se le atribuye, con relación y hábito a las criaturas, a que correlativamente corresponde algo en ellas, no puede ser infinito en su propia razón, como dijimos de las ideas, porque la esencia divina no tiene razón de idea, sino en cuanto es imitable de las criaturas, y como ninguna de ellas es ni puede ser infinita, así ninguna idea en la Primera Causa es infinita en su propia razón de idea, porque se corresponden entre sí el imitable y lo imitado, y el uno se pone en la definición del otro.

Con que se prueba que en las perfecciones específicas de las criaturas no es posible proceder en infinito, sino que hay, o puede haber, una tan perfecta, que no puede haber otra que sea más perfecta, porque a cada especie posible en las criaturas corresponde alguna idea en el Creador, y constando que no puede haber infinitas ideas en el Creador, queda cierto que no puede haber infinitas especies en las criaturas. Y que no haya infinitas ideas en la Causa Primera, se prueba de que si las hubiera, siendo (como lo son las especies, que las imitan) subordinadas las unas a las otras, de manera que la perfección de la inferior es contenida en la de la superior, como el vegetativo en el sensitivo, y a lo menos una es-

49. Quizá es este el pasaje capital de *Puerta del cielo*, la sola lectura del cual podría probar de qué modo Herrera postula el sincretismo entre la argumentación filosófica y la cábala. Escribe Herrera que Cordovero «se sirve y aprovecha de las filosóficas razones para persuadir y adornar la verdad cabalística». Cabe que entendamos que la filosofía es un instrumento para poner la verdad cabalística al alcance y persuadir a aquellos que precisan de la razón para llegar al limitado acercamiento a la misma, que esta procura.

50. Durando de San Porciano (*ca.* 1270-1334) fue un teólogo dominico, que obtuvo el diploma de doctor en París en 1313. Juan XXII lo llamó a Aviñón como maestro de palacio, para que comentara las Escrituras. Sus *Comentarios a las Sentencias* se publicaron por primera vez en París en 1508. Se opuso a la doctrina realista: las especies y entidades inteligibles no son sino explicación de las percepciones sensitivas. Dogmas como el de la Trinidad, además, no pueden ser demostrados, sino que son objeto de fe. Se distanció, así, en diferentes disquisiciones, del tomismo. Murió en Meaux. Herrera lo cita también en el libro VI, cap. 20, de *Casa de la divinidad*. En sus *In Petri Lombardi Sententias Theologicas Commentarium*, lib. IV (Venecia, 1571), leemos: «De la misma manera que ninguna criatura es infinita, tampoco ninguna idea en (lo que se refiere a) Dios es infinita, a no ser como un proceso de la propia razón».

pecie añade en perfección sobre la otra, como un número sobre otro, si esto fuese, dice, se seguiría que habría idea que comprehendería infinitas perfecciones, lo que es imposible, porque según aquella que como suprema contiene infinitas perfecciones, se podría producir alguna especie de criatura que tuviese infinitas perfecciones, lo que implica contradicción.

Además de que, como se prueba que hay una Causa Primera por el orden y finita subida de las causas, así también consta que hay un primer y sumamente perfecto, por el orden de las específicas perfecciones, y como la primera prueba no tuviera eficacia, si en las causas eficientes hubiese proceso en infinito, así no la tuviera la segunda, si en las perfecciones específicas pudiese haber proceso en infinito. Y como en cada género hay una especie sumamente perfecta, y tal es el sol en los celestes, y el hombre en los animales, así en la latitud de (f. 44r) todos los grados producidos y producibles, no menos en los órdenes, como del inteligible todos confiesen, mas también en las especies, debe de haber una sumamente perfecta, que sea, como dice el filósofo, metro y medida de todas las otras, y que como suprema, aunque finita, limita la infinidad divina a su limitada comunicación y naturaleza. Esto es en sustancia lo que dice Durando.

Oigamos ahora lo que dice Julio César Scalígero[51], agudísimo filósofo, que en su libro *De subtilitate* contra Cardano, en la ejercitación 249, escribió lo siguiente:

51. Una larga paráfrasis de la obra de refutación del *De subtilitate* de Girolamo Cardano escrita por Giulio Cesare Scaligero (1484-1558), titulada *Exotericae exercitationes de subtilitate adversus Cardanum*, 1557. Nacido en Verona, Scalígero murió en Agen, Francia. Era hijo de Benedetto Bordoni, pintor de miniaturas. En la parte tercera leemos: «Si pueden producirse nuevas especies». Krabbenhoft juzga muy interesante esta cita en tanto ejemplo de cómo Herrera moldea la autoridad a sus propios argumentos. Leemos: «Si Dios obra muy bien, obra entonces muy bien como el mejor que Él es. Añade a esto que obra algo de bondad. No habría de ser aquello ya lo mejor, porque ya era lo mejor [...] Porque en cada acción se rige una sola cosa, y esta se constituye por lo que ha sido regido en grado sumo, es decir, por el propio Dios. Cualquier cosa regida más allá de aquella, por el contrario, no es propia de Dios, sino de algo que no es Dios. Por ello, obrar algo con una menor perfección implicaría la privación del sumo bien y de la potestad suya. Pero Dios solo es el sumo bien y la suma potestad. Este principio no resta nada de su divina perfección y bondad. Es más, no conoce algo mejor y reconoce una perfección incomparable. Por consiguiente (si Dios hubiera obrado con una menor perfección), ocurriría, por así decir, que Dios no habría actuado de la mejor manera. Y además, que Dios podría ser peor artesano que Él mismo. Pero el bueno no obra sino bien, y lo perfecto no puede actuar si no es perfectamente, porque, dicho en pocas palabras, de un bien sumo no puede surgir sino el sumo bien, en cada género o en cada orden de los seres. El hombre, sin embargo, por lo que a él respecta, es sumamente bueno en su género, y la mosca y la chinche en sus respectivos términos esenciales. Pues de lo contrario no serían entonces lo que son, ni estarían, por así decirlo, en el culmen de su ser. Comoquiera que entre el hombre y la inteligencia más próxima no se interpone ninguna especie, no podría interponerse perfección alguna. Por consiguiente, al hombre nada se le puede añadir. ¿Podría, sin embargo, crear Dios algo nuevo y añadírselo? Podría. Pero no lo quiere poder, porque se implicaría a Sí mismo en una imperfección de su obra, que habría podido realizar en la obra anterior.

Hasta aquí lo más sutil, y más arriba atravesamos los límites de las intelecciones cotidianas.

»Te diré: si Dios añadiera, a partir de la perfección de su potencia infinita, algo de perfección, habría de haber sido alguna vez por Él, y no habría cesado en la puja de aquella obra. El propio ente no puede, por esencia, hacer el infinito, pues crearía otro Dios. Es decir: Dios puede, sin duda, hacer de cada cosa algo siempre mejor. Sin embargo, la propia cosa no puede asumir aquella infinitud. Y no es así en lo que respecta a las cosas que son nuestras, porque en vano está a nuestro alcance esta potencia, y no tiene en qué ejercitarse. Porque aquí, las potencias y el acto son relativos. Por el contrario, la potencia de Dios no se colma con nada».

Si la Primera Causa obró, óptima o perfectísimamente (porque propio del perfecto es obrar perfectamente), y añadiere alguna perfección a este su óptimo o perfectísimo efecto, seguirse ha que no sea perfectísimo efecto el que, como perfectísimo efecto de perfectísima u óptima Causa, presuponemos que lo sea; porque no puede recibir nueva perfección y aumento, sino el que careciendo de uno y de otro, es en alguna manera imperfecto y menguado.

Añádese a esto que en cada acción no hay una que sea perfecta y derecha, que como tal procede del que es sumamente perfecto y derecho, porque el obrar menos bien arguye privación y falta de sumo bien y potencia; como si alguno dijese que la suma bondad y potencia no obra perfecta y cumplidamente, y que el que la posee es obrador peor y menos poderoso que él mismo, contra la razón del sumamente bueno y potente, que no quiere ni puede obrar sino bien y perfectamente. Y si dijeren que en la suma potencia se incluye la menor, de que puede proceder menor efecto, respondo que la bondad, que es regla de la potencia, y en la divinidad uno y lo mismo, no quiere ni consiente poder menos, que poder bien y perfectamente; y así del Sumo absoluto Bien no procede, en cualquier género u orden, sino lo que es sumo y perfecto en ellos. Y así vemos que el hombre, en su género, es sumamente bueno, y lo mismo la mosca, y la chinche, porque no fueran lo que son si no alcanzaran lo sumo de su ser y acto. Y supuesto que entre el hombre y la última inteligencia no se interpone ninguna especie, es cierto que al hombre no se le puede añadir esencialmente nada.

Mas dúdase si sobre el más alto efecto puede la Causa Primera producir otro, aumentando en los grados del universo la primera perfección creada, y respondo que puede, mas no quiere poder, por no argüir a sí misma de imperfecta acción y efecto, que antes ha producido; o más sutilmente, y sobre los límites de los ordinarios entendimientos, digo, que añadiendo la Causa Primera, con su infinita potencia, alguna perfección a las producidas, ha de parar en una, y cesar de añadir y aumentar otras en infinito, porque es imposible que haya efecto infinito y que no sea excedido de su incausada Causa, y si es excedido, como lo es sin duda, no es infinito. Con que se debe decir que la Causa Primera puede hacer siempre algún efecto más alto y perfecto que cualquiera hecho, mas lo producible, como finito así en esencia como en número, no puede admitir esta infinidad, con que es necesario que proceda en infinito, o que constituya algún infinito, lo que es imposible, o que pare en un sumo, que aunque finito, sea perfectísimo efecto, y cuanto es posible, próximo e inmediato a la Causa Primera.

Hasta aquí, en sustancia, es de Scalígero. A que añado, por conclusión de esta materia, que o la Causa Primera se conoce infinitamente comunicable a sus efectos, o finitamente. Infinitamente no se puede conocer comunicable, porque sería falso conociendo de sí lo que no es, porque como muchas veces se ha probado, es finitamente comunicable, implicando contradicción que (f. 44v) haya infinito efecto y número que no sea comprehendido de la intención de su causa, y que no sea par o impar, en alguna especie de número, contenido de alguna unidad, por cuya par-

ticipación es un todo constituido de muchas partes, de que cada una es una, y que juntadas en uno, constituyen un todo, que como medido por uno, es limitado y uno, y no nada o multitud de infinitas multitudes infinitamente compuesta. De manera que no habiendo ni pudiendo haber infinitos efectos, pues no puede haber multitud o número que no sea finito, queda cierto que así el conocimiento de la Causa Primera como su comunicación, tiene límites y, por consiguiente, hay en ella, según se relata a sus efectos, supremo e ínfimo, y en efecto tan alto y perfecto, que no puede haber otro más sublime y acabado.

Y no hay duda de que si se concede perfección sobre perfección, producible en infinito, que ha de conocer infinita perfección producible, o ha de producir (procediendo de una en otra, en infinito) la perfección que no conoce, o a lo menos conocer, entonces, de nuevo, lo que antes no conocía, porque aunque según nuestro modo de entender puede haber sucesión en la acción divina, con que dijimos que obra hoy lo que no hizo ayer, ni hará mañana; en su conocimiento no la puede haber, porque de tal manera contiene en el indivisible presente de su inmutable eternidad, todo lo que fue, es, y será, que ni el pasado le quita o priva, ni el futuro le añade o aumenta alguna cosa, y así no ignoró ayer lo que hoy alcanza, ni al contrario, de modo que si va obrando en infinito, es necesario que como a efecto nuevo llegue también a nuestro conocimiento, que es del todo en contra de la inmutabilidad y suma perfección de su entendimiento. Resta, pues, que conoció *ab eterno* y obró cuando quiso el sumo y más perfecto efecto, porque, sin embargo, que su poder es infinito, no es capaz la naturaleza de los producibles, como limitados en perfección y número, de infinita acción e influjo.

Y si dijere alguno que la potencia se refiere a la acción y efecto, y que aquella es en vano, y como dicen, frustración que no obra lo que puede, respondo que la potencia divina es su misma e infinitamente perfecta esencia, que como tal, no se refiere o relata, o puede relatar a otro fuera de sí, ni tiene otro objeto o fin que en sí a sí misma. Con que no es necesario que produzca infinito efecto, ni haga lo que repugna y es imposible, y en efecto sobre toda potencia subjetiva y objetiva, lo que implica contradicción. Es bien conveniente que obre fuera de sí lo más perfecto que puede ser, que no pudiendo ser infinito, es cierto que ha de ser finito.

(f. 45r) LIBRO QUINTO

Capítulo I

Declara ocho modos de infinidad, de que solamente tres pueden convenir, y convienen, a la Causa Primera, como la infinidad de esencia, perfección, y acto, la de duración o eternidad, y la de inmensidad de presencia, o asistencia.

Dimos una respuesta a la primera objeción y duda de las que se propusieron en el capítulo 3 del Libro Cuarto precedente; daremos ahora otra más conforme a la doctrina que hoy siguen los peripatéticos y teólogos escolásticos, y que tiene gran fundamento en las palabras de nuestro maestro el Rab de Luria, y es que dado que no haya el sumo y más excelente efecto posible, En Sof, la Causa Primera, limitó por su entendimiento y voluntad a su potencia, de manera que produjo limitados efectos, y determinado tiempo y propio lugar, que es el *ṣimṣum* y encogimiento de su luz, que precedió a la producción de los mundos y de Adán Qadmón, su más noble efecto, y aunque en esto nos alarguemos, espero que no será sin provecho.

Con que invocando su nombre, decimos que para entender la infinidad de la Causa Primera, que se ha probado en el capítulo sexto del Tercer Libro, se han de distinguir ocho maneras que hay de ella, para que se entienda las que le repugnan y las que le convienen, y cómo. Y supuesto que aquello es y se llama infinito que por ningún término es limitado, o aquello que, careciendo de término, es tal que por más y más que de él se alcance y tome, queda siempre más y más por alcanzar y tomar, parece que en una de ocho maneras se puede atribuir a alguna cosa la definición y nombre de infinito.

De que la primera es la de la cantidad continua, como si dijésemos que hubiese alguna línea, superficie, o cuerpo, que careciendo de límite, se extendiese en infinito, y esta infinidad no solamente no lo hay en la universal naturaleza de todas las cosas, como todos los más acertados filósofos y teólogos unánimemente conceden y prueban, mas cuando la hubiera, no se pudiera atribuir a la Causa Primera, que es sumamente sencilla, indivisible, y una, e incomparablemente apartada de toda materia, cantidad, extensión, y cuerpo.

La segunda manera de infinito se considera en la cantidad discreta o apartada, como si se concediera un número innumerable e infinito, y esta también por ningún modo se puede aplicar a la Causa Primera, que así es única y sola, que excluye otro fuera de sí con quien conviniendo constituya y haga número, y de tal modo es sencilla y pura, que no tiene ni puede tener ninguna variedad, distinción, composición y número.

La tercera manera de infinito es según la cualidad, como si hubiera algún calor (f. 45v) o blancura infinita, que también no hay en la naturaleza, porque dependiendo la cualidad, como accidente, de la sustancia en que se arrima y yace, y siendo siempre menos perfecta que ella y en ella, según su propia capacidad limitada, es cierto que si fuera de la Causa Primera no hay ni puede haber sustancia infinita, que también no puede haber ni hay cualidad u otro accidente infinito, porque en sustancia finita es imposible que resida y pose cualidad o virtud infinita, y en la Causa Primera no hay cualidad, pues es su propia esencia, que excluye, como perfectísimamente subsistente, todo accidente, así de cualidad como de cantidad, y otros.

Es, pues, la cuarta manera de infinidad la que llaman en potencia, como lo es la cantidad continua, que es en infinito divisible, o la discreta y número, que es en infinito aumentable, y finalmente la materia, que es en infinito formable; y este modo de infinito es del todo ajeno de la Causa Primera, que exenta de toda cantidad, número, materia y potencia, no puede padecer, ni ser dividida o aumentada en ningún modo, ni recibir de sí, ni de otro, lo que no tiene, o ser más o menos de lo que es o tiene.

Quinta manera de infinito es la que llaman por privación, y es la que, careciendo de aquel límite que podía y debía tener, es imperfecta y falta, como la materia, que privada de las formas que la perfeccionan y hacen en acto, queda no menos imperfecta que ilimitada e indefinida; y esta y la de los pecados y males no puede convenir a la Causa Primera, que de tal modo es purísimo acto, y Sumo Bien por esencia, que no solamente excluye de sí toda privación y potencia, mas también no consiente que fuera de él haya mal infinito, que es imposible, ni permite que haya mal que no sea excedido del bien, y al bien ordenado, en el mismo bien fundado, y finalmente a él reducido, con que no puede haber ni hay privación o mal infinito[1].

Resta la sexta manera de infinito, que es propia del que lo es por su esencia, siendo aquel ser o existencia que libre de toda limitada y finita naturaleza, purísimamente en sí consiste, con que su activa potencia, que de su ser no se distingue, no admite algún término; aquel ser, digo, que de tal modo es ilimitado, que excluye de sí todo término de potencia y acto, positivo, negativo, o privativo, esencia y existencia, esencia y supuesto, género y diferencia, sustancia y accidente, ser, poder, y obrar, y lo demás de que en otro lugar se ha tratado. Y así su esencia excede todas las demás en infinito, y su potencia se extiende a obrar todo lo que absolutamente es posible, excediendo también, en infinito, a todo lo que de ella se entiende o puede entender, como aquel que por su propia naturaleza no tiene dentro de sí ningún término de que sea limitado, ni fuera de sí ninguna causa que lo termine, o entendimiento que lo comprehenda.

1. Privación y mal se identifican en Herrera, como había ocurrido, por ejemplo, en Maimónides, y como vindicará, más adelante, Spinoza en su correspondencia con Blyenbergh. Yosha postuló que la aproximación neoplatónica a la cuestión del mal impidió a Herrera concebir el germen de aquel en la divinidad, previamente al *ṣimṣum*, y le condujo a afirmar que los principios de rigor son producto de la emanación. Pero, como afirmara el Pseudo-Dionisio: «El mal en sí no es ni ser ni bien, ni origen ni productor de seres, o bienes» (2007: 47).

Es, pues, la séptima manera de infinito la que llamamos de duración, que conviene al que siempre fue, es, y será, sin principio, medio, ni fin de duración y vida, mas es propia también del que es del todo inmóvil y fijo, y que no tiene en sí parte finita, como es el pasado, que de tal modo fue, que tuvo límite y fin, y acabó de ser, con que verdaderamente ya no es, o el futuro, que de tal modo será, que aún no es, y cuando fuere, así será, que podrá venir a no ser, llegando a tener fin y término.

Es finalmente la octava manera de infinidad, cuanto hace a nuestro propósito, la que llaman de inmensidad de presencia o asistencia, y que no es otra, que el no ser limitado, el que la tiene, a ningún lugar o espacio, y estar igualmente presente a todos, así a los que aun no siendo pueden ser, y no implica contradicción que sean, como a los que actualmente existen en la naturaleza de las cosas, y en efecto a todos los espacios, lugares, o sitios que realmente son, pueden ser, o ser imaginados[2].

Y estas tres maneras de infinidad, conviene a saber, la de esencia, (f. 46r) perfección, o activa potencia, la de eternidad y de duración interminada[3], estable y fija, y la de inmensidad de presencia y asistencia[4] a todos los espacios o lugares reales y posibles, convienen propiamente a la infinita Causa Primera, que por esta razón es llamada de nuestros divinos En Sof o infinito, como además de lo que probamos en el 6.º capítulo del Tercer Libro, demostraremos de nuevo en los capítulos siguientes 2.º y 3.º: dogmatizando que en esencia y perfección es infinita, y en el 4.º que es sempiterna, careciendo no solamente de principio y fin, mas de toda sucesión y movimiento, y finalmente, en el capítulo 5.º, que es inmensa y como libre de cantidad y división, presente y asistente a todas las cosas, así existentes como posibles, y a todos los lugares que los contienen o pueden contener.

Capítulo II

Prueba con evidentes razones que la Causa Primera es sumamente perfecta, como aquella que es exenta y libre de toda falta, así negativa como privativa.

Es sentencia de Aristóteles, pronunciada en el quinto de su *Metafísica*, que aquel es y se llama propiamente perfecto, a quien no falta nada[5]; y

2. Cf. Ficino, *Teología platónica*, lib. II, cap. 6: «En cualquier lugar, por tanto, donde se encuentra presente o se piensa el ser, que es [...] efecto universal, allí está Dios, el cual es Causa universal. Y donde se dé cualquier acción, que es necesario que se realice por una sola determinada causa e inmediatamente, allí debe estar su causa; o bien, donde se halle alguna cosa que puede subsistir solo a través de Dios en gracia de algún modo de creación, y esto es, en efecto, la materia primera en los cuerpos, la esencia en los espíritus» (1965, I: 146).

3. Sin término. Cf. en relación a este atributo divino, el estudio de Agostini, 2008.

4. En relación con la inmensidad de presencia, cf. Sal 139,7: «¿Adónde me iré de tu espíritu? ¿Y adónde huiré de tu presencia?»; también, y sobre todo, 1 Re 8, 27: «Pero ¿es verdad que Dios morará sobre la tierra? He aquí que los cielos, los cielos de los cielos, no te pueden contener; ¿cuánto menos esta casa que yo he edificado?».

5. Aristóteles, *Metafísica*, lib. V, cap. 16: «Las cosas, pues, que se dice que son por sí perfectas o completas, se dicen tales en todos estos sentidos: unas, porque nada les falta en cuanto a su bien, ni nada las supera, ni cabe encontrar fuera de ellas nada; otras, en general, porque nada

porque esta excepción o exclusión de falta puede ser en una de dos maneras, de que la primera es privativa, y la segunda negativa, es cierto que también puede haber dos modos de perfectos, de que el primero y que no tiene en sí alguna falta privativa, es aquel que así es perfecto, que no le falta nada de lo que conviene y es debido a su naturaleza, para que alcance su integridad y cumplimiento; y de estos perfectos hay muchos que en sus especies o géneros no carecen de nada, y con todo no son absolutamente perfectos, pues no contienen en sí la universal perfección de todas las cosas.

Es, pues, el segundo perfecto, y a quien negativamente no le falta nada, aquel que así incluye en sí todas las perfecciones que hay y puede haber en toda la latitud del ser, que no le falta ni puede faltar ninguna o ningún grado de todas ellas, siendo de tal modo perfecto, que absolutamente le son debidas todas las perfecciones posibles y, por consiguiente, tan necesariamente en sí las contiene, que ninguna totalísimamente le puede faltar o falta. Y este negativamente perfecto es solamente el incausado y necesario ser por esencia, conviene a saber, el infinito Causador primero, como se prueba de que privativamente no puede carecer de ninguna perfección que le conviene o es debida, pues por sí mismo las posee todas, como aquel que, por sí y necesariamente, es y es perfecto, conteniendo por sí y en sí todas las perfecciones que son debidas a su naturaleza; de manera que, como independiente de otro, no puede ser privado por otro de lo que él en sí y por sí posee, ni menos se puede privar a sí mismo de las (f. 46v) perfecciones que le convienen, así porque es propio de todo el que es y existe desear, amar, retener y conservar sus propias perfecciones, y no privarse ni dejarse privar o despojar de ellas, si no es por violencia, y vencido del ímpetu de la acción de otro que con contrariedad y mayor fuerza lo opugna, como también porque la Primera Causa no posee sus naturales perfecciones, casi recibidas eficientemente de sí misma, sino por su naturaleza, y como dicen, formal y negativamente, quiero decir, que no se perfeccionó o perfecciona a sí misma, comunicándose aquello de que primero en algún modo carecía, sino que su ser y perfección no procede de otro, con que no tiene lo uno o lo otro por participación de nadie, ni con dependencia de nadie, sino por sí y por la formal perfección de su propia naturaleza, de modo que, como eficientemente no se dio a sí el ser o perfección que incluye, así eficientemente no se puede privar de uno o de otro, en especial de aquello que por su naturaleza formalmente le conviene.

Añádese a lo dicho que, siendo la Causa Primera sencillísima y pura, sin alguna composición y número, es imposible que se prive de alguna perfección sin que quede privada de todas, y de toda su esencia, que se identifica y es la misma que cualquiera de sus perfecciones y todas juntas, lo que implica contradicción, pues es el puro ser necesario y eterno.

las supera en su género, y porque nada hay fuera (de ellas). Las demás cosas se dice ya que son perfectas o completas en virtud de estas: o por hacer algo de tales características, o por tenerlo, o por ajustarse a ello, o porque de alguna manera se dicen en relación con las cosas que se denominan perfectas en el sentido primero» (2007: 203).

Concluyendo que al ser primero y por sí necesario no le falta nada privativamente, como también constará que no le falta nada, negativa o absolutamente, y en toda la latitud de todas las cosas, si consideráramos que toda perfección actual y posible es independiente o dependiente, o por decirlo con más claros términos, es incausada o causada. Mas si es incausada en solo el primer ser por sí necesario, es cierto que consiste, como se probó en los capítulos primero y segundo del Tercer Libro, dogmatizando que había un solo por sí e incausado; mas si es causada, es necesario que sea causada del primero por sí e incausado, como también se probó afirmando que es causa eficiente, principal, y por su esencia, de todo ser, y por participación, y que procede de otro.

Y supuesto y bien entendido que no hay ni puede haber cosa fuera de esta soberana causa, que no sea por ella, y en ella no sea contenida, y anticipadamente poseída, es infalible que posee en sí todas las perfecciones de todas las cosas que de ella proceden, porque la perfección del efecto necesariamente se ha de suponer y colocar en la causa, que por sí y por su suficiente virtud la puede producir y produce, porque ninguno es ni obra sino según es y posee en acto, ni puede dar ni da a otros lo que no tiene, de modo que el que da o puede dar a todos todo, no carece de nada. Y esta razón no solamente concluye que en la Causa Primera están todas las perfecciones, así incausadas como causadas, mas también proporcionalmente prueba, que en ella están todas las perfecciones posibles; y que supuesto que no hayan sido, sean, y hayan de ser, pueden ser, y no implica contradicción que sean, porque si son posibles, por ninguno pueden ser posibles, si no es por aquel que, siendo por sí y necesariamente, es causa de todos los que son por otros y posibles. Es, pues, infalible que todas las perfecciones posibles están en el primer ser por sí subsistente, porque nada puede ser sin que proceda inmediatamente o por medio de él, y nada procede de él que no esté en él[6].

Con que se concluye que en él están todas las perfecciones actuales y posibles y, por consiguiente, que es absoluta y sumamente perfecto; o como dicen, perfecto por negación o negativamente, que es lo que pretendemos[7].

6. De nuevo el principio de Patrizi según el cual ninguno puede dar lo que no tiene. La Causa Primera contiene y posee todo en ella misma. El de la existencia es un don que le es consustancial. Leemos en *Zóhar Parašat va-yeḥí* 233b-234a: «a pesar de que el Malḵut no posee nada propio, de todos modos, todas las bendiciones supremas, todas le fueron entregadas a ese grado, el Malḵut, para bendecir a todos los entes inferiores. Y a pesar de que no posee luz propia, de todos modos todas las bendiciones del flanco derecho y toda la alegría del flanco izquierdo, y todo el bien de la línea media, todos se encuentran en ella» (2009b: 183).

7. Tomás de Aquino, *Suma teológica* I, q. 4, a. 2: «Hay que decir que en Dios se hallan las perfecciones de todos los seres, y se llama universalmente perfecto, porque no le falta ni una sola de cuantas se hallan en cualquier género [...] y a esta conclusión se puede llegar desde diversos puntos de vista.

»Primera, basándose en que cuanto hay de perfección en el efecto lo debe haber en su causa eficiente, bien con la misma naturaleza, cuando la causa es unívoca, cual sucede cuando un hombre engendra a otro hombre, o bien de modo más elevado, cuando el agente es equívoco y, así, en el sol hay el equivalente de lo producido por su energía. Pues todos saben que el efecto preexiste virtualmente en su causa agente; y preexistir virtualmente en la causa agente no es un género de existencia más imperfecto que el de existir en la realidad, sino más perfecto [...] Si, pues, Dios es

Confírmase lo dicho de que el primer ser, como probamos, no solamente es más perfecto que todos los demás que en cualquier manera son y existen, sino también lo es más que todos los que (f. 47r) pueden ser, y no repugna que sean; con que se sigue que no solamente es más perfecto que todos según son, más también es más perfecto en cuanto en sí los contiene. Como se prueba de que, admitido algún ser que exceda a todos los demás en perfección, si este ser no conteniere en sí las perfecciones de todos los demás, no será más perfecto que todo el ser posible; porque puede haber otro ser que no solamente sea, como él es, más perfecto que todos los demás, pero también añada a esta perfección otra, que es contener en sí las perfecciones de todos; de manera que, siendo más perfecto el que excediendo en perfección a todos, los incluye y contiene también en sí a todos, que el que excediéndolos solamente no los contiene, es cierto que el perfectísimo ser primero no solamente debe de exceder y excede en perfección a todos los demás que son o pueden ser, mas también los contiene y comprehende en sí, como se prueba de que el primer e incausado ser no solamente es más perfecto, en cuanto ser, que todos los siguientes, mas también en cuanto es principio y causa de todos ellos. Y como consta, para ser principio y causa de todas las cosas, no basta ser más perfecto que todas ellas, sino que las contenga en sí, como se ve en las segundas y particulares causas, *exempli gratia*, en el hombre y el león, que aunque más perfectos que el caballo o el ratón, no los pueden producir ni producen, porque aunque los exceden en perfección, no los contienen en sí formal o eminentemente.

Contiene, pues, en sí la primera y universal Causa a todas las demás cosas, porque todas de ella proceden y son sus efectos, cuanto y más que el primer ser por esencia, para ser, como es, perfectísimo, no solamente debe exceder a todas las cosas, cada una por sí y apartada de otra, mas también a todas juntas y entre sí unidas, y no en cualquier modo, sino en el más perfecto y excelente modo de exceder y sobrepujar a todo que es posible en la universal latitud de todas las cosas. Pero el más perfecto modo de exceder a todos los demás entre sí juntados, es contener, en

la primera causa eficiente de las cosas, es necesario que preexistan en Él las perfecciones de todos los seres del modo más eminente.

»Segundo, porque si, como hemos dicho, Dios es el mismo ser subsistente, ha de tener en sí toda la perfección del ser [...] y esto indicó Dionisio, al decir que Dios *no existe de un modo cualquiera, sino que absolutamente, sin límites, y sin oscilaciones, concentra en sí todo el ser*» (1947: 216-217. La cursiva es suya). Se refiere a la argumentación de Dionisio: «Así como el sol, sin experimentar cambio ni dejar de brillar sin interrupción, concentra unificados en sí mismo, con múltiples y variadas sustancias y cualidades del mundo sensible, con mucha mayor razón es necesario que todas preexistan naturalmente unificadas en quien es causa de todos. Y por esto lo que en sí mismo es diverso y opuesto, preexiste en Dios como uno, sin detrimento de la simplicidad divina» (1947: 217). Para el Pseudo-Dionisio, Dios es todo en tanto que causa de todo. Se le llama subsistente en sí, y es suficiente a sí mismo, tal como leemos en *Los nombres divinos*. Tomás concluye, «dice Dionisio que Dios en un solo ser concentra todo lo existente» (1947: 215). El Pseudo-Dionisio había escrito: «Dios no es un ser cualquiera, sino que comprende y posee de antemano en Sí mismo todo el ser de manera simple e indefinible. Por eso se le llama también 'rey de los siglos' (1 Tim 1,17). Ya que en Él y en torno a Él no solo existe todo ser, sino que subsiste, ni era ni será, ni tiene comienzo, ni nace, ni comenzará, más bien ni es. Pero Él es el ser de los seres, no solamente de los que existen, sino incluso el ser de los seres que proceden del ser eternamente, pues Él es eternidad y eternidades, 'el que existe antes de los siglos' (Sal 55,19)» (2007: 61).

eminente modo, todo lo que hay en todos ellos[8], como se declara y confirma, que cuando una cosa es más perfecta que otras, sin que contenga en sí sus perfecciones, aunque absolutamente es más perfecta, con todo en alguna consideración puede acontecer que sea menos perfecta que las dichas; como, por ejemplo, el sol, que siendo absolutamente más perfecto que la luna, es en alguna propiedad o razón menos perfecto que ella, y de ella excedido, como en ser causa del movimiento de la mar, y del aumentado de todos los humores y cosas húmedas, y lo mismo es el hombre, que siendo más perfecto que el león y que el ciervo, es del uno en fuerzas, y del otro en velocidad, sobrepujado, porque aunque el sol y el hombre son más perfectos y de más excelente especie que la luna, y que el león y ciervo, no los incluyen y contienen en sí, como se prueba de que no los pueden producir.

Concluyamos, pues, que el primer ser por esencia, que es la Causa Primera por su suma perfección, así debe exceder y excede a todas las perfecciones de todas las cosas, que no solo absolutamente, mas en toda propiedad, condición y propia perfección, las sobrepuja y avanza, de modo que ni absolutamente, ni según alguna razón, de alguno puede ser excedido, y este modo de perfección y exceso no puede tener sin que contenga en sí todas las cosas, además de que, si no tuviera este exceso y contenimiento o comprehensión, no sería el primer y perfectísimo ser en toda la razón, latitud y perfección del ser, ni podría causar toda razón y perfección del ser, como causa.

(f. 47v) Capítulo III

De la suma perfección de la Causa Primera que se ha probado, se deduce y demuestra la infinidad de su divina naturaleza.

El ser infinito en perfección y esencia (por distinguirlo del que lo es en duración, presencia, cantidad, número, y lo demás) consiste en una negación de toda limitada perfección y esencia, y significa propiamente una suma y absoluta perfección que excluye de sí toda imperfección y falta, y toda limitada perfección, que en cuanto tal carece y es privada de las demás perfecciones que ni es absolutamente ni en sí contiene, con que absolutamente considerada es imperfecta. Mas el incausado ser primero, siendo como es el mismo ser, presencia y causa de todas las demás cosas, es sumamente perfecto, como se probó en el capítulo pasado, y así no hay duda que incluye esta perfección, que es ser absolutamente, y en esencia y perfección infinito.

Como se confirma de que siendo el puro ser por sí subsistente, es sumamente perfecto, incluyendo en sí todas las perfecciones del ser; porque no participando de otro el ser, antes poseyéndolo en sí, por sí, y por

8. Esto permite asimilar, en sentido platónico, la Causa Primera o el principio imprincipiado, al Sumo Bien. Pero si el exceso de la primera es generador de ser, ello no ocurre desde sí misma, sino a partir de su quehacer ontológico al operar. En idéntico modo, la abundancia de nombres que conciernen a la divinidad no señala sino nuestra incapacidad de proferir lo insondable. Este contener todas las cosas remite a Tomás de Aquino, *Suma teológica* I, q. 4, a. 2.

su intrínseca naturaleza y necesidad de ser, no lo puede tener en sí en modo disminuido, menguado, falto, y casi desmembrado, o como dicen parcial o según alguna de sus partes, sino según su totalidad y universal amplitud y largueza, y en efecto según toda la perfección a que se puede extender el entero y general ser o entidad posible, con que no es limitado a ningún género o grado de ser, antes incluye en sí toda la perfección que puede haber en todo ser, y en todas las cosas que lo tienen.

De manera que el ser infinito, que es propio del perfectísimo primero, no consiste en otro sino en que su perfección no es a sí aplicada o limitada, a un género de las perfecciones en que vemos que se distinguen las criaturas, que incluya aquel solo género, y no todos los demás, en aquel perfectísimo modo que conviene a la suma perfección primera, ni tampoco en cada uno de los géneros de las perfecciones que hemos dicho, así está limitado a un cierto y definido grado que se puede considerar en el ser participado, que no tenga aquella perfección en más noble y excelente modo que el que es propio de las criaturas que actualmente son, o de lo que pueden participar y recibir, por más y más que aumentándose se vayan perfeccionando.

Además de que el primer ser por esencia carece de todo límite y término, como aquel que no siendo (f. 48r) por participación de otro, no puede ser limitado de la eficacia o voluntad del comunicante que le haya conferido o dado tanta perfección, y no más ni de la capacidad del recipiente, o que este sea por modo de pasiva potencia, o de solamente aquella que llaman objetiva, porque siendo por sí mismo y no por otro, en sí mismo y no en algún potencial sujeto, sin que tenga objetiva potencia a ser por exterior actividad y eficacia, ningún principio o razón de limitación y término se le puede atribuir, porque como no tiene causa de su ser, así no puede tener ni tiene causa de su limitación, así dante o eficiente, como recipiente o potencia, pues como del todo independiente y primero, es libre de uno y otro, y por sí y en sí consistente[9].

Añádese a lo dicho que cualquier ser que posee limitada perfección, y casi una porción o parte del total ser, puede proceder, como actualmente procede, del primer ser que incluye en sí todas las perfecciones, con que viene a ser, como opuesto al primer ser, que de tal modo es por sí que no puede proceder de otro. Y así concluimos que este limitado ser, como aquel que puede ser producido, no es el primer ser que es del todo improducido e improducible, cuanto y más que este limitado ser no es sumamente perfecto, porque con verdadero concepto se puede concebir y entender a otro, que sea más perfecto y excelente. Y bien considerado, no hay razón o causa que nos obligue, ni repugnancia o inconveniente que nos fuerce, a que el ser por sí necesario se limite más a este género de perfección que a aquel, o a otro, u otro o más, ni en cada género, más a este grado que a aquel, o a otro aún más excelente, aunque subamos en infinito.

9. Compárese con el texto de Proclo, *Elementos de teología,* ya citado: «Todo lo que tiene su existencia en otro es producido enteramente a partir de otro; pero todo lo que existe en sí mismo es autohipostático o autoconstituido» (2004: 42).

Con que en esta manera tan difícil y alta, me parece que alcanzamos demostración, asaz eficaz y suficiente, para probar la infinidad del ser primero, así porque no puede haber razón que pruebe esta verdad por causa, y como dicen a priori, porque la Primera Causa de que tratamos no la tiene, siendo como es incausada, como también porque en todo género de perfección posible, es necesario que se suba a su raíz y causa, en que esta perfección tenga intrínseca necesidad de ser y perfección suma, y que a no tenerla no tuviera de donde salir, ni pudiera emanando venir a su propia naturaleza, como actualmente vino.

De manera que la razón del ser en cuanto ser requiere y demanda, que según toda la amplitud de su perfección posible, y que verdaderamente se puede concebir y entender, haya alguna necesidad de ser, o ser necesario, que en sí lo contenga, o en modo formal o eminente, para que, de allí procediendo, venga a ser en sí y en la naturaleza de las cosas, y en efecto, que de posible por potencia objetiva, y que no repugna al ser, venga a ser y actualmente sea, porque en cuanto posible, y por sí indeterminado a ser y a no ser, nunca sería, y ha menester para que sea al que siendo por sí y necesariamente, le dé y comunique aquel ser, de que él por sí carece. También es cierto, que este ser necesario no puede convenir a muchos y estar en ellos, casi dividido y multiplicado, porque como en el Tercer Libro se probó, y es sentencia común e infalible, no puede haber más que un solo ser por sí subsistente y necesario, y que es verdaderamente infinito en perfección y esencia, como aquel que no es limitado a ningún género de todas las perfecciones que en la universal latitud de todo el ser son y existen, así actuales como posibles, ni es limitado en todas las perfecciones, y a dichas a ningún grado y determinado modo, de cualquiera de ellas, o de todas juntas, que es ser verdaderamente infinito.

(f. 48v) Capítulo IV

Aplica la eternidad a la Causa Primera y definiéndola, demuestra sus propiedades y excelencias.

Que la infinita Causa Primera sea inmutable y firme se prueba de que, siendo como es purísimo acto y unidad sencillísima, es imposible que sea en algún modo mudable, porque todo movimiento, como por su definición consta, incluye privación y potencia, multitud y variedad de partes, como aquel que transfiriéndose del término de que parte al término a que se encamina y tiende, por uno o más medios, es en potencia compuesto y participante de ellos, y de las diferencias del tiempo, que son pasado, presente, y futuro, que limitan y miden todo movimiento[10], mas si aquello es solamente medido por el tiempo, que es movible (bien entendido que el tiempo es medida y número del movimiento[11]) la Causa Pri-

10. Aristóteles, *Física*, lib. IV, cap. 11: «Porque el tiempo es justamente esto: número del movimiento según el antes y el después» (1998: 271).

11. Leemos además en *Física*, lib. IV, cap. 11: «Percibimos el tiempo junto con el movimiento; pues como cuando estamos en la oscuridad y no experimentamos ninguna modificación

mera, que es totalmente inmutable, será, como tal, libre de toda medida de tiempo, y no habrá en ella primero ni postrero, ni ser después de no ser, o no ser después de ser, ni otra alguna mutación, sucesión, o tránsito, que ni son, ni pueden ser sin tiempo, ni sin él se perciben y entienden. Con que se concluye que la Causa Primera, como inmutable, carece necesariamente de principio y fin, y es todo lo que es en modo unicísimo y estable, que es ser verdaderamente eterna.

Lo cual se confirma con esta razón, y es que vemos algunas cosas que son posibles y contingentes, y como tales, pueden ser y no ser, como son los generables y corruptibles; pero todo posible tiene causa, porque siendo por sí igual e indiferente a no ser y a ser, es necesario, para que se le apropie el ser, que sea por alguna causa, y porque en las causas no se puede proceder en infinito, es menester llegar sobre las posibles, a alguna que sea necesaria. Y esta, o tiene causa o no; si no la tiene, es por sí necesaria, que es lo que pretendemos; mas si la tiene, no habiendo proceso en infinito, es menester que al fin lleguemos a una que sea incausada, y por sí y primeramente necesaria y, por consiguiente, eterna, porque todo ser necesario y por sí mismo es eterno, porque si no, fuera posible, contingente y de otro producido.

Lo que implica, y se ha de advertir, para más perfecta noticia de esta noble materia, que la eternidad, como la define Boecio en su *Consolación de la filosofía*, es una perfecta posesión de interminada (o infinita) vida[12], toda junta, y como (f. 49r) demuestra Plotino en su profundo tratado de la eternidad y del tiempo[13], es una vida o duración infinita, y que careciendo de principio y fin, permanece toda junta y en uno; y por consiguiente, es de tal manera estable y firme, que no adquiere ni pierde nada, pues en ella no hay cosa pasada, que habiendo sido, ya no sea, ni futura, que habiendo de ser, aún no es, sino un único, inmóvil e infinito presente, que contiene en sí con suma perfección y eminencia todo lo que explica el tiempo con su vario curso, y sucesión de pasado, presente y futuro.

corpórea, si hay algún movimiento en el alma, nos parece al punto que junto con el movimiento ha transcurrido también algún tiempo; y cuando nos parece que algún tiempo ha transcurrido, nos parece también que ha habido simultáneamente algún movimiento. Por consiguiente, el tiempo es o un movimiento, o algo perteneciente al movimiento. Pero puesto que no es un movimiento, tendrá que ser algo perteneciente al movimiento» (1998: 269-270).

12. Boecio, *Consolación de la filosofía* V, prosa 6: «El consentimiento unánime de todos los seres dotados de razón es que Dios es eterno. Consideremos, pues, qué es la eternidad. Esta nos descubrirá tanto la naturaleza de Dios como la ciencia o conocimiento divino. La eternidad es la posesión total y perfecta de una vida interminable» (2010: 182).

13. Plotino, *Enéadas* 3.7.45, sobre la eternidad y el tiempo, uno de los pasajes más influyentes de toda la obra: «Y con toda justeza puede la eternidad llamarse Dios, puesto que se revela y se presenta a sí misma tal cual es, a saber, como el Ser en su modalidad de 'inconmovible', de idéntico, de ser como es, y de estar firmemente asentado en la vida. Y si decimos que la eternidad está integrada por una multiplicidad, no hay que extrañarse de ello, ya que cada uno de los seres de allá es una multiplicidad por su infinita potencia. Efectivamente, lo infinito es lo indefectible, y eso con toda propiedad, porque no consume nada de lo suyo. Y así, si alguno describiera la eternidad de este modo: como una vida infinita en acto, porque existe toda entera, y no consume nada de sí misma por no haber dejado de existir ni estar en espera de existir so pena de no existir toda entera, estaría a un paso de dar la definición» (1985: 206).

Con que es, como dice Platón en su *Timeo*[14], representación e imagen fluyente, o que discurre en el número de la eternidad, que en la unidad establemente siempre permanece, porque siendo la eternidad acto único, estable e infinito, es imitado por el tiempo. En esta manera con su continuación no intermitida, representa como puede su único indivisible acto, con su restitución repetida, en que a un presente sucede otro sin que jamás falte alguno, faltando sucesivamente todos, porque aunque indivisible de tal modo, sigue uno a otro sin intermisión ni corte, como en la línea un punto a otro sin discontinuación o intervalo. Con esta restitución repetida, digo que imita el tiempo al firme estado de la eternidad, como hace a su infinidad con su varia, replicada y continua sucesión, en que explicando, uno después de otro, se va extendiendo y propagando en infinito. De manera que el presente infinito y estable es como origen y principio de la eternidad, y el presente terminado, múltiple, fluyente y sucesivo, es causa del tiempo, y ambos, según el modo de nuestro entendimiento, son medidas, a saber, la eternidad del ser infinito y permaneciente, y el tiempo de las cosas terminadas y movibles[15]; sino que el tiempo mide con multiplicada, varia, y sucesiva repetición, y casi numerando o contando; y la eternidad, con única y estable permanencia, aplicada y conjunta, con una sola inmóvil vez, o indivisible instante.

Y como dice el príncipe de los poetas toscanos, Torcuato Tasso, en su *Diálogo del mensajero*[16], la eternidad no tiene primero ni postrero, antes y después, ni partes de sucesión o movimiento, mas está unida y recogida en sí misma, como tranquilísima laguna, que no tiene flujo ni reflujo,

14. *Timeo* 37 c-d: «Cuando su padre y progenitor vio que el universo se movía y vivía como imagen generada de los dioses eternos, se alegró y, feliz, tomó la decisión de hacerlo todavía más semejante al modelo. Entonces, como este es un ser viviente eterno, intentó que este mundo lo fuera también en lo posible. Pero dado que la naturaleza del mundo ideal es sempiterna, y esta cualidad no se le puede otorgar completamente a lo generado, procuró realizar una cierta imagen móvil de la eternidad y, al ordenar el cielo, hizo de la eternidad que permanece siempre en un punto una imagen eterna que marchaba según el número, eso que llamamos tiempo» (1997: 182). Plotino comenta este pasaje de Platón en *Enéadas* 3.7.22-25: «Cuando (Platón) quiere hacer ostensible la esencia del tiempo, dice que, a la vez que el cielo, ha surgido una imagen móvil a semejanza del modelo que es la eternidad» (1985: 228). Plotino repite esta consideración en *Enéadas* 3.7.11.45-53: «Si, pues, uno dijera que el tiempo es la vida del Alma en movimiento de transición de un modo de vida a otro, ¿parecería decir algo con sentido? Sí, porque si la eternidad es vida en reposo, en identidad, y en uniformidad e infinita en acto, y si el tiempo ha de ser una imagen de la eternidad como lo es este universo con respecto al inteligible, es preciso decir que el tiempo es, en vez de la vida de allá, una vida distinta y como en sentido equívoco: la de la referida potencia del Alma; y, en vez del Movimiento intelectivo, el movimiento de cierta parte del Alma; y, en vez de la identidad, uniformidad y permanencia, lo que no permanece en identidad, sino que realiza un acto tras otro» (1985: 223). Cf. también *Enéadas* 3.7.13.20-25.

15. Cf. Proclo, *Elementos de teología*, proposición 54: «Toda eternidad es medida de las cosas eternas, y todo tiempo de las cosas temporales; y estas dos son las únicas medidas de la vida y el movimiento en las cosas» (2004: 52).

16. Torcuato Tasso (1544-1595) fue conocido ante todo como poeta, y en particular por sus poemas épicos en torno a las cruzadas, como *La Jerusalén libertada* (*La Giesuralemme liberata*, 1581). Nació en la Campania y murió en Roma. En este diálogo, acaso escrito en 1580, y publicado en 1582, leemos: «La eternidad [...] no tiene antes ni después, ni parte ni sucesión, sino que está unida y recogida en sí misma, casi tranquilísimo estanque que no tiene ni flujo ni reflujo, ni discurrir, ni acrecentamiento o disminución de agua; pero el tiempo, que, sin embargo, ha sido hecho a su semejanza, casi rápido torrente discurre, y consumiendo él mismo sus primeras partes, rehace otras, y por continua sucesión se hace perpetuo» (1959: 44).

curso, aumento, o disminución de aguas, donde el tiempo, que fue producido a su semejanza, casi caudaloso y rápido torrente, discurre, y consumiendo él mismo a sus primeras partes, rehace en su lugar otras nuevas, y con continua sucesión se hace perpetuo.

Concluyamos, pues, con Plotino, que la eternidad es una interminable vida (quiere decir que carece de principio y fin) toda junta, y que libre de sucesión y movimiento, tiene todo lo que es y posee, siempre e igualmente presente, comprehendiendo en único e indivisible momento, con suma eminencia y sencillez, todo el número y movimiento de todas las cosas que en su inmensa amplitud contiene, y que el tiempo, con su extensión sucesiva, mide; y en resolución, es acto, que fijo en uno y a uno, permanece siempre todo junto; es el puro y solo ser presente e infinito[17], es el mismo absoluto y verdadero ser, en el cual lo que llamamos verdaderamente siempre, y lo es, así en las partes que en él imaginamos, como en el todo, estable y necesariamente se contiene y permanece.

Y como Marsilio Ficino doctamente dice[18], es un vigor de la esencial, intelectual, y divina vida, que siempre igualmente florece y vive, y que todo lo que le es propio, posee igual y juntamente, sin perder de ello nada, ni adquirir de nuevo nada; es vida, cuánto, para que la distingamos de cualquier parte del tiempo, que es finita; es vida, pero cual toda junta, para que se diferencie de todo el tiempo, en que hay sucesión y movimiento. Es, pues, la (f. 49v) eternidad, vida, o duración infinita y toda junta, siendo el tiempo duración, que procede por el infinito; el ser presente de la eternidad es del todo estable y fijo, como el centro, y así basta uno, porque como nunca se mude, transfiera, pase, o acabe, no tiene necesidad el que lo posee, de otro que le suceda o siga; mas el que llamamos presente en el tiempo, como aquel que súbitamente se desvanece y pasa, tiene necesidad de otro sucesor que ocupe su lugar y supla su falta, de manera que toda la naturaleza del tiempo no se deshaga y perezca, que solamente procede y resulta de infinitos momentos, que uno después de otro sucesivamente van procediendo. Y por esta causa, si el tiempo tiene alguna esencia, es mezclada de ser y no ser, interviniendo el presente, que solamente es, entre el pasado y futuro, que no son, y en el modo

17. Plotino, *Enéadas* 3.7.6: «La eternidad [...] se reduce a sí misma a unidad, (y es) además la vida uniforme del Ser alrededor del Uno, síguese que eso es precisamente lo que buscamos, y que lo que permanece de ese modo es eternidad. Porque eso, es decir, lo que permanece de ese modo, o sea, la cosa misma que permanece siendo lo que es: actividad de vida que permanece por sí misma vuelta hacia aquel y en aquel, y que no desmiente ni su ser ni su vivir, llevará consigo el ser eternidad. Porque ser verdaderamente consiste en nunca jamás dejar de ser y en no ser de otro modo, esto es, en ser del mismo modo, esto es, indiversificadamente» (1985: 207). También: «La eternidad no es el sustrato, sino esa especie de resplandor que emite el sustrato mismo merced a la identidad de la que da garantía con respecto no a lo que está en espera de ser, sino a lo que ya es, asegurando que es así y no de otra manera» (1985: 202).

18. *Teología platónica*, lib. II, caps. 5-7. Leemos: «Si cualquier cosa tanto más dura cuanto más potente es la virtud por la cual permanece y se conserva en vida, Dios, gracias a su infinita potencia, permanece Él mismo en infinito, y en infinito conserva todas las otras cosas [...] Dios posee infinita potencia activa [...] de la infinita potencia de Dios [...] todos los intelectos reciben el don de entender siempre [...] las almas de poder trascurrir sin fin; la materia de poder sin límite albergar las formas; el movimiento y el tiempo de poder fluir sin fin; y la misma generación de las cosas [...] de poderse continuar con alterna sucesión infinita» (1965, I: 142-144).

que le es posible, imita al estable presente de la eternidad, sin que jamás alcance a hacerse inmóvil o estable, como este es.

Con que lo que no puede conseguir permaneciendo, alcanza lo mejor que puede sucediendo, y uno después de otro, repitiendo y multiplicando; de manera que procediendo infinitamente por muchos momentos, o instantes presentes, se iguala como puede a la infinidad sencilla y firme de la eternidad, que por el único, permaneciente y firme instante de su interminada duración, casi centro, contiene y mira, como si fueran presentes los innumerables momentos o instantes del tiempo que, casi puntos de la circunferencia, continua y perpetuamente se explican y mueven, y sucediendo uno a otro, van circundando y rodeando, y cuanto les es posible, imitando y representando a su ejemplar y causa, que es la eternidad, duración infinita y toda junta.

Capítulo V

La Causa Primera, como inmensa, está presente y asiste a todos los lugares y sitios, así actuales como imaginarios y posibles, y en qué manera.

Se ha demostrado la infinita perfección de la Causa Primera, y la interminable y uniforme eternidad suya[19]. Resta, pues, que se pruebe ahora la inmensidad de su presencia, con que asiste y obra, o está pronta y apta para obrar, si quisiere, en todas las cosas que son o pueden ser, y en todos los espacios, lugares y sitios, en que o definitiva o circunscritamente están todas las cosas que actualmente son, como también en todos los espacios imaginarios y posibles en que pueden estar aquellos efectos a que se puede extender su infinita potencia.

Y en cuanto a la presencia con que realmente asiste a todo lo que fuera de ella participa de ser, o existe, es tan cierto que no hay teólogo que no lo afirme[20], porque si toda causa está conjunta con su efecto, como prueba Aristóteles en el 7.º de la *Física*[21], el ser por esencia necesario y primero, que es causa eficiente, conservante, gobernante, y perfeccionante de todo ser por participación, posible, y dependiente, y en efecto (f. 50r) de todo lo que fuera de él en cualquier modo es y tiene esencia,

19. Interminabilidad y uniformidad que no permiten categorizarla como algo pensable. Una ausencia de estatuto ontológico que impide, además, entender su apelativo *maqom* como designando propiamente un lugar.

20. Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica* I, q. 1, a. 8, titulada «De la inmensidad y ubicuidad de Dios». Leemos: «Dios está en todas las cosas, no ciertamente como parte de su esencia, ni como accidente, sino a la manera como el agente está en lo que hace, y es indispensable que todo agente esté en contacto con lo que inmediatamente hace y lo toque con su virtud o poder; por lo cual se demuestra en la *Física* de Aristóteles que el motor y el móvil han de estar en contacto. Ahora bien, puesto que Dios es el ser por esencia, el ser de lo creado necesariamente ha de ser su efecto propio [...] Pero como Dios causa el efecto del ser en las cosas, no solo cuando por primera vez empiezan a existir, sino durante todo el tiempo que lo conservan, a la manera como el sol está causando la iluminación del aire mientras este tiene luz, síguese que ha de estar presente en lo que existe mientras tenga ser y según el modo como partícipe del ser» (1947: 295).

21. Aristóteles, *Física*, lib. VII, cap. 2: «El primer movimiento, entendido no como fin, sino como principio de donde viene el movimiento, está junto con lo movido (digo 'junto' porque no hay nada intermedio entre ellos); esto es común en todo lo que es movido y todo lo que mueve» (1998: 395).

necesariamente debe estar unido, conjunto, e íntimamente penetrante a todo, comunicándoles siempre a todos y a todas, sus partes y hábitos, todo lo que son, pueden, y obran.

Como se confirma de que, como la causa particular se ha a su particípar efecto, así y mucho más se debe haber la causa universal a su universal efecto[22]; mas toda causa particular se junta a su efecto como el movedor al movible, el fin al que lo apetece, la forma y materia al compuesto, y todo perfeccionador a su perfectible, con que no hay duda de que la causa universal y primera se debe de unir y juntar, y estar sumamente presente a su efecto, que es todo lo que participa el ser de ella, y actualmente existe en la naturaleza universal de todas las cosas.

Es verdad que la presencia de la Causa Primera a los espacios o lugares imaginarios y posibles, es de algunos doctísimos varones reprobada, fundados en que dicha Causa Primera, como los demás incorpóreos y espirituales, no asiste, ni está, sino donde obra, de manera que no obrando en los espacios imaginarios (pues no obra sino en este universo, que contiene y abraza a todos sus efectos, y está en su real espacio) parece que no está en ellos. Además de que es ininteligible que alguna cosa asista y esté presente a lo que es nada, como lo es el espacio imaginario, que realmente no es sino en la imaginación del que lo finge. Y esta opinión, aunque probable, no la tengo por verdadera[23], porque si la Causa Primera así está incluida en este mundo, que no esté realmente en otro u otros, que no implica contradicción que haya, o en este ampliado y extendido no es inmensa e infinita, sino en cierto modo contraída y limitada a la finita presencia, capacidad, y espacio de este limitado universo, y no sería imposible que hubiese criatura que en esta presencia la igualase, y fuese como ella inmensa, asistiendo a todo este mundo y a cualquiera de sus partes, porque sobre el ángel o inteligencia que asiste a toda esta ciudad, puede crear la Causa Primera otro u otra más perfecta, que hinche mayor lugar; y sobre esta, otra que lo ocupe aún mucho mayor y más extendido, y así aumentando los ángeles o inteligencias, y sus presencias, a mayores luga-

22. Cf. Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles* III, 68: «Si hubiera un cuerpo que tuviese cantidad dimensional infinita, sería preciso que se hallara en todo lugar. Según esto, si hay una cosa incorpórea que tenga virtud infinita, deberá estar en todo lugar. Demostramos en el primer libro que Dios tiene infinita virtud. Está, pues, en todo lugar» (1968: 275). Sin embargo, «no se ha de pensar que Dios está en todo lugar de modo que se divida en correspondencia con el espacio local, como si una parte suya estuviera aquí y la otra allá. Al contrario, está todo en cualquier lugar, pues, como es absolutamente simple, carece de partes» (1968: 277-278). Cf. también Ficino, *Teología platónica*, lib. II, cap. 6: «Dondequiera que se halle presente o se precise el ser, que es efecto universal, allí está Dios, el cual es causa universal [...] Dios no encuentra obstáculo [...] que le impida penetrar en toda cosa, porque nada puede oponerse a la infinita pureza y a la infinita potencia. La naturaleza de Dios no puede tolerar límites en torno a sí, como no puede tolerar en sí misma límite alguno a su dignidad, puesto que, si la suma infinitud, por su naturaleza, no tolera finitud alguna, de esto, en efecto, deriva que Dios no puede tener una presencia finita en el espacio» (1965, I: 147).

23. Ficino, *Teología platónica*, libro II, arguye que conviene al Bien infinito, dado el modo en que excede, desplegarse en el espacio inmenso, de manera que esté presente en todas partes, incluso en lo imaginario de tal espacio inmenso: «El bien, además, se extiende más ampliamente que la vida, por el hecho de que en él participan más cosas que en la vida, por lo que el bien es más necesario al mundo que la vida. Eliminada, de hecho, la vida, el mundo cesaría de moverse; pero eliminado el bien, dejaría de ser» (1965, I: 146).

res o sitios, llegara finalmente a alguno o alguna que esté presente a toda esta universal máquina. Porque siendo la potencia de la Causa Primera infinita, y el espacio que ocupa el universo finito, no hay duda de que subiendo de más excelente efecto, podrá finalmente llegar a uno, que lo sea tanto, que asista y esté presente a todo este universo. De manera que siendo perfección finita y comunicable a alguno de sus finitos efectos, no es propio de la Causa Primera el asistir a todo este mundo, ni suficiente para que por ello sea llamada inmensa, con que aún, según la opinión de los adversarios, es necesario que se añada que así está la Causa Primera en este mundo, que cuanto así puede estar en el mismo, si lo hiciere mayor y más grande, y en otros y otros que puede producir; y a la verdad, si su activa potencia no es limitada a este universo, también su presencia no lo es, y se extiende a más y más adelante.

Añádese a lo dicho, que siendo el poder y la esencia de la Causa Primera no solamente iguales, mas del todo uno y lo mismo, y esto por su suma unidad y sencillez, es cierto que hasta donde se extiende su poder, se debe de extender y extiende su esencia, que de dicho poder no se distingue; mas su poder como infinito y no limitado a este finito universo, se extiende a otros efectos y mundos, en otros espacios y lugares fuera de este. Síguese, pues, que también su esencia se extienda a ellos, y que pudiendo obrar fuera de este mundo, sea ya fuera de él y de su lugar, o espacio; cuanto y más que si la Causa Primera quisiera, como puede, crear otro mundo fuera de este, es necesario que aplique (f. 50v) su eficacia y activa potencia a él para producirlo, y juntamente a aquel imaginario espacio o sitio en que lo ha de producir, porque como ya se dijo, el agente conviene que esté conjunto y unido con su efecto, para comunicarle el ser que pretende. Mas supuesto que la Causa Primera está en este universo, y no fuera de él, como los adversarios afirman, es necesario que si quiere asistir y obrar fuera de él algunos efectos, que se mueva de él a ellos, y llegándose y aplicándose de nuevo al espacio y efectos en que primero y *ab eterno* no estaba, porque si antes no estaba presente al espacio y sitio en que quiere producir sus nuevos efectos, no puede empezar a estar en él sin su mutación o local movimiento, con que asista, después, a lo que antes no asistía, y se transfiera y mueva de este universo y obras a las que de nuevo quiere producir y produce. Mas porque en la Causa Primera no puede haber algún movimiento y tránsito, es necesario que para que sin su mudanza pueda obrar donde primero no obraba, que ahora y *ab eterno* esté y haya estado presente al espacio y sitio donde puede obrar cuando quisiere.

Confírmase lo dicho con otro caso posible, y es que si la omnipotencia divina transfiriese, como puede, este universo de lugar y sitio en que está, a otro, arriba, abajo, o a uno de sus imaginarios y posibles lados, sería necesario que o ella se moviese con él por accidente, como hace el alma cuando su cuerpo la lleva de un lugar a otro, o que quedándose aquí donde ahora está y asiste, se moviese el universo al nuevo sitio a que se transfiere, y parase en él sin su causa, de quien en todo lo que es, puede, y obra, continua y totalmente depende; o dicha causa, sin ser llevada del universo, se movería por sí misma del lugar en que ahora asiste y obra,

al otro en que estando entonces el universo, conviene que asista para gobernarlo, que es poner movimiento en el que es absolutamente inmóvil, y variación en el que es del todo sencillo y uno, y potencia en el que es purísimo acto, de modo que, desamparando un lugar, adquiriese otro, que es tan absurdo que ofende las orejas pías de los oyentes.

Con que podemos concluir confiadamente que transfiriéndose el universo de este espacio y lugar a otro, ni llevaría consigo a la divinidad, ni menos quedaría privado de ella, ni tampoco la obligaría a que se moviese de este lugar, dejándolo al otro a que se fue, adquiriéndolo, sino que dicha Causa Primera, estando tanto allí como aquí, sin perder la presencia de este sitio, la tendría a otro y a otros en infinito; de manera que doquiera que el universo se transfiriese, hallaría siempre a la Causa Primera, que como inmutablemente presente a todos los espacios y sitios imaginarios y posibles, a que no menos su infinita esencia que su omnipotente eficacia se extiende, no ha menester movimiento para estar y obrar en ellos.

Como se confirma de que todo lo que está en lugar, en algún modo, lo toca; mas con esta diferencia: que los cuerpos están en lugar según el contacto de su cantidad dimensiva; y los incorpóreos, por su operación o activa potencia, con que obran o pueden obrar en aquel espacio o sujeto a que asistiendo se aplican. De donde se sigue que, así como es necesario que si hubiese algún cuerpo de cantidad infinita, que se extendiese y ocupase a todos los lugares posibles, sin limitarse al espacio y lugar limitado que hinche este universo, de la misma manera, habiendo, como hay un incorpóreo de virtud infinita, es del todo necesario que esté en todos los espacios imaginarios y posibles, sin que se limite su presencia y activa potencia a este limitado universo[24], y finito lugar que ocupa, en que de presente obra, ni que tenga necesidad de moverse de este a otro espacio, sino que a ambos, y a (f. 51r) otros, en infinito asista siempre pronto y aparejado para obrar en cualquiera de ellos, si quisiere.

Y cuando decimos que la Causa Primera está en los espacios posibles e imaginarios, no entendemos que tenga relación o hábito a ellos, como a cosa real y de ella distinta, sino que donde nosotros concebimos algún espacio, que a manera de vacuo o vacío, es capaz y apto para ser henchi-

24. Tomás de Aquino, *Suma contra gentiles* III, 68: «en Jeremías se dice: *Yo lleno el cielo y la tierra*; y en el salmo *Si escalo los cielos, allí te encuentras; si bajo a los abismos, allí estás*. Y con esto se rechaza el error de algunos que decían que Dios está en determinada parte del mundo, por ejemplo, en el primer cielo, y en su parte oriental, donde comienza el movimiento celeste. Afirmación que podría sostenerse tomándola en buen sentido, es decir, no entendiendo que Dios está encerrado en alguna parte del mundo, sino interpretando que el principio de todos los movimientos corpóreos comienza, según el orden natural, en una parte determinada, siendo Dios quien mueve» (1968: 277). Y más adelante: «Sin embargo, no se ha de pensar que Dios está en todo lugar de modo que se divida en correspondencia con el espacio local, como si una parte suya estuviera aquí y otra allá. Al contrario, está todo en cualquier lugar, pues, como es absolutamente simple, carece de partes.

»Pero no es simple a la manera del punto, que es el término de lo continuo y, en consecuencia, ocupa en lo continuo un sitio determinado; por lo que un punto no puede estar sino en un lugar indivisible. Dios es indivisible, como lo puede ser un ser que está completamente fuera del mundo de lo continuo. Luego, por exigencia de su esencia, no está determinado a lugar alguno, grande o pequeño, como si le conviniera estar en algún lugar, pues Él existió eternamente antes que todo lugar» (1968: 277-278).

do de cuerpos, allí está presentísima la divina esencia, poderosa y pronta para producir aquel espacio, y henchirlo de cuerpos que también de ella deben de ser producidos; como se manifiesta por la proporción de la eternidad con el tiempo, explicada por Aurelio Agustino[25], que afirma que así se ha la inmensidad divina a los actuales sitios y lugares, como su eternidad a los tiempos, de manera que como la eternidad, estando en todos los finitos tiempos, los excede en infinito, así la inmensidad divina, hinchiendo todos los limitados lugares, los sobrepuja y pasa con infinito exceso, y como la eternidad no es inclusa o contenida en los finitos tiempos, mas está fuera de ellos, a saber, antes y después de todos ellos, así la inmensidad divina, como aquella que no es contenida o comprehendida de los finitos espacios y lugares, está fuera de ellos, sobre, debajo y a todos los lados de todos ellos[26]; concluyendo que si con verdad se afirma que la divinidad fue antes del tiempo real y producido, en todos los tiempos imaginarios que con infinita extensión y sucesión concebimos, también con la misma verdad podemos decir que dicha divinidad estuvo *ab eterno* presente al real espacio de este universo, y a todos los imaginarios que con el pensamiento en infinito extendemos, en que obró, cuando quiso, y puede obrar cuando quisiere, lo que su voluntad *ab eterno* ha determinado[27].

De manera que el estar presente a todos los lugares imaginarios y posibles, no es otro que ser de tal modo inmensa la Causa Primera, que por sí misma es apta, poderosa y suficiente para con su presencia coexistir, y estar juntamente en todos los espacios y lugares, y con todos los cuerpos y esencias posibles, si les comunicare y diere el ser que puede; porque si es necesario que esté presente al espacio en que actualmente obra, también es necesario que esté presente a todos aquellos espacios y sitios a que se puede extender su infinita potencia.

Capítulo VI

Prueba con siete razones que la infinita Causa Primera no obra necesariamente y según su naturaleza, sino por el consejo de su entendimiento y libre elección de su voluntad y beneplácito.

25. Agustín de Hipona (354-430) describe las nociones de eternidad y tiempo en sus *Confesiones*, libro 11: «No hubo, pues, tiempo alguno en que tú no hicieses nada, puesto que el mismo tiempo es obra tuya. Mas ningún tiempo te puede ser coeterno, porque tú eres permanente, y este, si permaneciese, no sería tiempo» (1979: 478). También en su obra maestra, *La ciudad de Dios*, lib. XI, cap. 6: «Porque si bien se distinguen la eternidad y el tiempo, en que no hay tiempo sin alguna inestabilidad movible, ni hay eternidad que padezca mudanza alguna, ¿quién no advierte que no hubiera habido tiempo si no se formara la criatura que mudara algunos objetos con varias mutaciones, de cuyo movimiento y mudanza [...] se siguiera y resultara el tiempo?» (1944: 383).

26. Herrera puede estar citando a partir de Ficino, *Teología platónica*, lib. II, cap. 6: «Dios, que subsiste en sí, existe en cualquier parte. Ni Dios a través del mundo se extiende, sino el mundo a través de Dios, hasta el límite de su posibilidad» (1965: 150).

27. Tal parece que, al igual que los calvinistas de Holanda, Herrera admitiera aquí que Dios quiere *ab eterno* aquello que determina que sea. Creemos que, en su literalidad, esta apreciación puede ser contemplada como una variación, en efecto, de la doctrina según la cual los decretos divinos son inmutables.

La infinitamente poderosa, eterna, e inmensa Causa Primera, no obra por la necesidad de su naturaleza, sino por el admirable consejo de su sapientísimo entendimiento, y por la libre elección de su clementísima voluntad y beneplácito, lo que fuera de sí produce y gobierna; de manera que así ha causado el mundo, y causa continuamente todos sus efectos, que los pudiera dejar de causar, si quisiera[28]; y así los produjo en este tiempo y lugar, que lo pudo hacer en (f. 51v) otro y otros, como también en otros muchos modos, a otras muchas criaturas que no ha producido[29].

Como se puede persuadir con muchas razones, de que la primera es la de Rabenu Moisés bar Maymón, que llaman de Egipto[30], en que concluye que si el mundo dependiera de la Causa Primera por la absoluta necesidad de su naturaleza, y no por su libre voluntad y entendimiento, no

28. De acuerdo con Krabbenhoft, el lenguaje de Herrera se asemeja aquí al modo en que Plotino y Ficino se detienen en la detallada exposición de sus restectivas consideraciones en torno a la voluntad divina. Sobre la cuestión de la libertad en el autor de las *Enéadas*, cf. Lavaud, 2012. Ficino trata la cuestión en *Teología platónica*, lib. II, cap. 12: «Dios crea las cosas singulares por necesidad de naturaleza o de inteligencia, aunque por imperio de su voluntad. Considero ahora necesario demostrar en qué modo su voluntad es simultáneamente libre y necesaria [...] Si Dios es la misma regla que ordena todas las cosas de modo tal que quita toda posible contingencia a todo lo que de ella procede inmediatamente, ¿de qué modo podría darse que Él sea como es y obre como obra por acción del azar? Por lo cual Dios no subsiste y no obra casualmente, de otro modo nunca orden alguno se hallaría en el universo, en ningún punto; al contrario, subsiste y obra como fue y como es en armonía con su dignidad [...] Pero la propia dignidad se identifica con Dios mismo, del cual y a partir del cual existen todas las cosas que participan de dignidad. Así, subsiste y obra como es necesario, y es necesario en virtud de la necesidad misma; pero la necesidad en el mismo Dios, por obra del cual también todas las otras cosas que son necesarias reciben su necesidad. Por lo tanto, Dios es como es, y obra como obra. Y puesto que a la necesidad no la sobrepasa necesidad alguna, en ella misma está la suma libertad» (1965, I: 189-191).

29. En Sof habría decidido crear los mundos que existen, los conocidos y los que no lo son. Un acto de libre voluntad no sometido a necesidad alguna, que le permite escoger también las modalidades espaciales y temporales. Estas modalidades no son, como en los gnósticos, sinónimos del mal en cuanto tales, sino manifestación de los mundos inteligibles a los que se vincula la noción de una ética como fundamento y finalidad de los mundos.

30. Se trata de Moisés Maimónides. El argumento se halla en *Guía de perplejos* (*Moré Nevuḵim*) II, cap. 19, donde, refiriéndose a la explicación de Aristóteles del movimiento de las esferas, escribe: «empeñado en razonar el hecho de [...] por qué unas (esferas) tienen el movimiento rápido y otras lento, y cómo esto depende del orden de su posición con respecto a la superior; ítem, por qué cada uno de los siete planetas consta de varias esferas, en tanto que esa enormidad de estrellas fijas se halla en una sola esfera. Esfuérzase por indicar las causas de todo eso con el fin de presentárnoslo conforme a un orden físico debido a la necesidad. Sin embargo, nada de eso ha conseguido» (1994: 287). Asimismo: «¿por qué motivo, pues, tal parte de la esfera conviene al astro que allí se encuentra, más bien que otra cualquiera? Todo eso y cuanto cae en el mismo orden sería inverosímil, o más bien lindante con lo imposible, si, como supone Aristóteles, todo dimana obligatoria y necesariamente de la divinidad. Ahora bien, admitido que todo se debe al designio de un ser actuante con determinado designio, que así lo realizó, no da lugar al asombro, ni hay nada inadmisible, ni tampoco procede investigar, a menos que preguntes: ¿Cuál es la causa de tal designio? Lo único que se sabe puede resumirse en que todo sucede por una razón que se nos escapa, y no es una obra inútil ni fortuita. En efecto, tú ya sabes que las venas y nervios de un perro o un asno no son producto del azar, ni tienen sus proporciones por pura casualidad, como tampoco que tal vena sea gruesa y tal otra delgada, que un nervio se ramifique y otro no, que este baje en dirección recta y aquel se repliegue sobre sí, dado que todo eso obedece a determinadas conveniencias de notoria necesidad. ¿Cómo, pues, podría imaginarse una persona inteligente que las posiciones de esos astros, sus dimensiones, número y movimientos de sus diversas esferas carecen de objetivo y son producto del azar? No hay duda de que todas estas cosas son necesarias conforme al designio de quien las planeó, y resulta del todo inconcebible que tal orden de realidades sea efecto de la pura necesidad, no de un designio» (1994: 289).

pudiéramos dar razón y causa de por qué entre los orbes celestes hay algunos que se mueven con más velocidad que otros, algunos de oriente a occidente, y otros al contrario; por qué no son mayores o menores; por qué en el octavo resplandecen innumerables estrellas, y no más o menos, y en los demás no más que una; porque todos los planetas o errantes se mueven debajo del Zodíaco, juntándose a veces, apartándose a veces, y oponiéndose a veces, unos a otros, con otras muchas diferencias, que pudieran ser en otras muchas maneras, si la voluntad de la Causa Primera no los determinara a esta.

Segunda razón, con que argumenta Algazel, referido por Averroes en su *Destrucción de las destrucciones*[31]: si la Causa Primera, que obra

31. Leemos en Algazel: «La acción se divide en dos clases, voluntaria, como las de los animales y humanos, y natural, como la del sol que difunde su luz, o el fuego que calienta [...] el conocimiento del acto solo es necesario en el caso de los voluntarios, como los de los hombres. Con respecto a la acción natural, no. Ahora bien, de acuerdo a lo que dicen (los filósofos), Dios dio origen al mundo por necesidad de Su esencia, por naturaleza y compulsión, no por medio de la voluntad y la elección. De hecho, la totalidad (del mundo) se seguirá necesariamente de Su esencia en modo idéntico a como la luz se sigue del sol. Y similarmente a como el sol no tiene poder de detener la luz, y el fuego no lo tiene de cesar de dar calor, el primero no tiene poder de no realizar Sus actos [...] Este modo (de expresión) sería solo metafórico, pues no se trataría de un acto, ya que no procede del conocimiento del agente.

»Ellos arguyen: Su esencia es una esencia de la cual la existencia ordenada del todo se sigue necesariamente, de modo natural y por compulsión, no en tanto que posee conocimiento de (esta esencia). En la medida en que (Avicena) concuerda con ellos en negar la voluntad de Dios, ¿qué podría hacer imposible esta doctrina? [...] No hay nada que la prevenga.

»El segundo modo (de responder a los filósofos) es conceder que proceder algo del agente requiere conocimiento de lo que procede. Ahora, de acuerdo con su opinión, el acto de Dios es uno —esto es, el primer efecto, que es un intelecto simple—. (De aquí se sigue) que solo Él puede conocerlo. El primer efecto conocería (también) solo lo que procede de Él. Pues el todo procede de la existencia [...] a través de la generación y la necesidad [...] Pero si (los creados) se conocen a sí mismos, a Él, y a otros, estarían por sobre de Dios en nobleza. Y ¿cómo el efecto podría ser más noble que la causa? Esta repugnancia es una consecuencia necesaria de (la doctrina) según la cual los filósofos niegan la voluntad (divina) y el origen temporal del mundo» (2000: 128-129).

Averroes (1126-1198) fue uno de los más importantes filósofos árabes de la Edad Media, y se dedicó a la traducción y defensa del sistema aristotélico. Su *Destrucción de las destrucciones*, conocido también como *La incoherencia de la incoherencia,* es la vindicación de la concepción metafísica de Aristóteles frente a los ataques de Algazel en *La incoherencia de los filósofos*. Según Algazel, la prueba de que Dios obra de acuerdo con su libre voluntad es que conoce los contrarios. Si fuese agente absoluto y omnipotente, debería ejecutar los dos actos contradictorios simultáneamente, lo que es imposible. Concluye Algazel que, por intermediación de la elección, Dios ejecuta solo una de las dos posibilidades antagónicas. Attali, con error, parece suponer que Averroes sigue en esta suposición al autor que entiende refutar. Por el contrario, leemos en la segunda exposición de *La destrucción de destrucciones*, las razones por las cuales no podrá decirse que Dios obra libremente: «Algazel dice: Los filósofos, salvo los materialistas, están de acuerdo en que el mundo tiene un artífice, y que Dios es el artífice y el agente del mundo, y que el mundo es su acto y es su obra. Este es un engaño basado en sus propios fundamentos, pues siguiéndolos no podemos hacernos la idea de que el mundo es obra de Dios, y esto por tres razones: primero, por causa del agente; segundo, por causa de la acción; y tercero, por causa de la relación común entre el agente y la acción.

»En cuanto al agente, este tiene que querer, elegir, y conocer aquello que quiere para ser agente; pero, según ellos, Dios el excelso no es volente, ni posee atributo alguno; todo lo que emana de él lo hace forzosamente de necesidad. En cuanto al acto, dicen que el mundo es eterno, pero el efecto (siempre) es contingente. En cuanto a la relación, según ellos, Dios es único bajo cualquier aspecto, pero (también), según ellos, del uno no emana más que el uno bajo todos los aspectos. El mundo, sin embargo, está compuesto de cosas diferentes. ¿Cómo, pues, es posible la emanación?

»Digo: El argumento de Algazel según el cual el agente ha de ser volente, eligiendo y conociendo aquello que quiere, para poder ser agente de aquello que quiere, no es una proposición

entendiendo, obrara sin elección de su libre voluntad, entendiendo los opuestos, como infaliblemente entiende, es cierto que los obraría juntamente, moviendo en un mismo tiempo al primer móvil de oriente a occidente, y de occidente a oriente, con otras oposiciones y contrariedades semejantes, y totalmente imposibles.

A que añade el sutil Scoto[32], y sea la tercera razón, que si obrase la Causa Primera por su naturaleza y necesariamente, obraría todo lo que puede, que es infinito, haciendo infinito efecto, lo que no puede ser, o yendo en infinito, con que no habría orden, proporción, y terminado nú-

evidente por sí misma, ni es una definición relativa al agente del mundo que pueda conocerse, salvo que se haga una demostración apodíctica, o una trasferencia de juicio desde el mundo visible al invisible. Nosotros vemos que las cosas agentes efectivas son de dos maneras: la primera no produce más que una acción única, que es por esencia, tal como el calor produce calor, y el frío produce frío; esta manera es la que los filósofos llaman 'agentes por naturaleza'. La segunda son aquellas cosas que pueden producir tal cosa en un momento determinado, y producir la contraria en otro; estas son las que los filósofos llaman 'agentes voluntarios' y que eligen; y solo actúan después de conocer y deliberar. El Agente Primero está por encima de que se le atribuya alguna de estas dos acciones, de la manera en que los filósofos se las atribuyen a los seres generados y corruptibles, porque aquel que quiere y elige es el que carece de aquello que quiere, y porque quien escoge, escoge entre dos cosas aquella que es mejor para él. Pero Dios no necesita alcanzar un estado mejor. Además, la voluntad del que quiere algo, una vez lo consigue, se extingue; en suma, la voluntad es una pasión y un cambio, mientras que Dios está por encima de la pasión y del cambio. Dios está muy por encima del cambio natural, porque la acción de la cosa natural es necesaria en la sustancia de esta, pero no lo es en la sustancia del agente voluntario, sino de su perfección. Además, la acción natural no es fruto de la ciencia, mientras que ha sido demostrado que la acción de Dios emana de Su ciencia.

»El aspecto bajo el cual Dios deviene un agente voluntario no es evidente, porque su voluntad no tiene correspondencia en el mundo visible. ¿Cómo puede decirse, pues, que el agente solo es posible que sea comprendido como aquello que actúa por causa de una deliberación, de una elección? Esta definición es aplicada indiscriminadamente en el ámbito visible y el invisible. Los filósofos no admiten que la definición valga indiscriminadamente, y por ello no se les puede objetar que si niegan que esta definición valga para el Primer Agente, es preciso que nieguen su acción.

»Todo esto es claro por sí mismo, y los filósofos no son los que engañan, sino quien dice esto, pues el impostor es el que busca engañar y no busca la verdad. Ahora bien, el que se equivoca buscando la verdad no diremos que es un impostor. Bien conocido es que los filósofos buscan la verdad y no son, en modo alguno, impostores. No hay diferencia entre uno que dice que Dios quiere con una voluntad que no tiene comparación con la voluntad de los hombres, y uno que dice que Dios conoce con una ciencia que no tiene comparación con la ciencia humana. Igual que no puede percibirse la cualidad de Su ciencia, así no puede comprenderse la cualidad de Su voluntad» (2005: 152-155).

32. Duns Scoto (*ca*. 1266-1308), teólogo franciscano y autor de un influyente comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo. En sus *Quaestiones in lib. I. Sententiarum*, vol. 5, parte II, disc. VIII, cap. V, 20, escribe: «Toda causa que actúa por necesidad actúa conforme al grado supremo de su potencia, porque, así como no está en su poder el actuar o no actuar, de la misma manera tampoco está en su poder el actuar de manera débil y sin todas sus fuerzas. Por consiguiente, si la causa primera causara de manera necesaria, causaría todo aquello que puede causar; y, en efecto, puede causar a partir de sí misma todo aquello que puede ser causado, como probaré. Por consiguiente, causa todo lo probable [...] De esta manera, todas las cosas vendrían a ser solamente una, porque, así como ha de causar (la causa necesaria) cuantas cosas son susceptibles de ser causadas, por ello mismo causará todo aquello que, bajo su poder, puede causar. Siendo así que, si en cualquier creación causara cuanto pudiera causar y de manera perfecta (*i. e.*, hasta el final), por la misma razón todas las cosas vendrían a ser únicamente aquello causado. Y entonces, todo resultaría una sola cosa.

»Si las causas segundas estuvieran privadas de sus (propias) acciones, cosa que sucedería si la causa primera actuara a partir de la necesidad de su naturaleza, entonces, la propia causa (primera) causaría de manera inmediata todas las cosas, y todas ellas serían una cosa sola. Por eso mismo, en la medida en que tiene poder, causaría el efecto más perfecto que pudiera».

mero. Y como dice Pereira en su *Natural Philosophia*[33], parece que implica contradicción el ser agente necesario y poseer infinita potencia activa; porque poseyéndola, produjera todo lo que puede y, por consiguiente, infinito efecto, lo que es imposible, o a lo menos, como ilimitado y excedente igualmente a todo, no produjera nada, o lo hiciera indefinido e indeterminado, y no más uno que otro, aquel que este; y supuesto que es agente natural y necesario, o no pudiera producir todo lo que puede, o habiéndolo producido, hubiera infinito efecto, lo que es imposible.

Cuarta razón: al excelentísimo Obrador primero le conviene aquella operación, que como excelentísima y primera, excede a las demás; y esta es la voluntaria y libre, y que no solamente es más perfecta que las operaciones naturales y necesarias, y las dirige, enmienda, y perfecciona, mas es absolutamente señora de sí y de sus efectos, que produce cuando y como quiere, pudiendo no producirlos, o producir otros, y después de producidos, variarlos, deshacerlos y volverlos a rehacer, según su libre voluntad y beneplácito.

Quinta razón, que es de Tomás de Aquino[34]: la voluntad quiere necesariamente su último fin, y lo demás en cuanto se refiere y ordena a dicho fin, de manera que lo que tiene necesaria coligación y orden al fin, y sin el cual es imposible alcanzarlo, quiere necesariamente, como, por ejemplo, si yo me hubiese propuesto por fin ir a Jerusalén, necesariamente habría de querer la ausencia de Ámsterdam, donde vivo, porque estando en ella, es imposible ir al fin pretendido, de modo que, siendo el fin necesario, también lo debe ser el medio sin el cual es imposible alcanzarlo. Como por lo opuesto, si los medios no tienen necesaria coligación y orden con el fin, y son tales que sin ellos se puede conseguir, no es necesario que la voluntad los quiera: *Exempli causa*, aunque yo necesariamente quiera ir a Tierra Santa, no tengo necesidad, para conseguir lo que pretendo, de embarcarme y navegar, pues puedo ir por tierra; que aplicado al propósito, el primer único y perfectísimo fin y objeto (f. 52r) de la voluntad divina es su propia e infinita bondad y esencia, que sin sus efectos, así producidos como producibles, es tan suficiente a sí misma, perfecta y felicísima por sí

33. Toma como referencia un argumento contenido en los *Physicorum sive de principiis naturalium libri XV* (1562) del jesuita español Benito Pereira. Pereira perteneció al Collegium Romanum. En su *De communibus omnium rerum naturalium* (Roma, 1562) distingue la filosofía primera como ciencia de los seres, de la metafísica como ciencia de Dios. Cf. Courtine, 1990. Sobre Benito Pereira, cf. Blackwell, 2004; y Blum, 2006.

34. *Suma teológica* I, q. 19, a. 3: «Con respecto al querer divino hay que tomar en cuenta que es absolutamente necesario que Dios quiera alguna cosa, y, sin embargo, no es esto verdad respecto de todo lo que quiere. La voluntad divina dice relación necesaria a su bondad, que es su objeto propio, y, por tanto, Dios quiere necesariamente su bondad, lo mismo que la voluntad humana quiere necesariamente la felicidad y lo mismo que otra potencia cualquiera dice relación necesaria a su objeto propio y principal [...] Ahora bien, lo que tiene calidad de medio, no se quiere necesariamente por el hecho de querer el fin, a menos que sea tal, que sin ello no se pueda conseguir el fin; y así queremos necesariamente el alimento, para conservar la vida, y la nave, para cruzar el mar; y, en cambio, no queremos necesariamente aquello sin lo cual se puede realizar el fin, por ejemplo, un caballo para ir de paseo, porque podemos pasear sin él. Por consiguiente, como la bondad de Dios es perfecta y puede existir sin los demás seres, que ninguna perfección pueden añadirle, síguese que no es absolutamente necesario que quiera cosas distintas de Él. Sin embargo, lo es por hipótesis o suposición, pues supuesto que las quiere, no puede no quererlas, porque su voluntad no puede cambiar» (1947: 721-723).

misma, como después de producidos; bien entendido que, ni para constituir, ni para conservar, aumentar, ornar, deleitar, o en otro modo perfeccionar a la infinitamente perfecta Causa Primera, confieren, ayudan, o aprovechan en algo los efectos de su potencia, no solamente los actuales y que ha producido, mas los posibles y que puede producir. Con que es cierto que no tiene necesidad de ellos aquel que, como Sumo Bien, es por sí suficiente, poseyendo en sí, por sí, y sin otros, su último fin y bienaventuranza, que es Él mismo y, así, no tiene necesidad de querer a ninguno fuera de sí y, si los quiere, es libre y espontáneamente.

Como se confirma con la sexta razón, que es esta: en la divina bondad y esencia se incluyen con suma perfección todos los bienes que son y pueden ser, de modo que la voluntad divina, que con ellos está unida, o más propiamente hablando, con ellos es una, así de ellos se hinche o está llena, harta y satisface, que no tiene necesidad de querer otra cosa fuera de sí y de ellos.

Concluyamos ya con la séptima razón, que es de Escoto[35], y según su parecer, muy poderosa: La Causa Primera es ser por sí absoluto y sumamente necesario, con que es imposible que deje de ser, en tanto grado, que si se removiese y quitase del mundo, perdiendo el ser que tiene, cualquier cosa que no es la dicha Causa Primera, quedara siempre ella con su ser, que es independiente por esencia, eterno y necesario[36]; y no lo fuera si por faltar alguno fuera de ella y efecto de ella, faltara ella y dejara de ser; mas si la Causa Primera se refiere necesariamente a sus efectos, y por su naturaleza naturalmente los produce, si ellos no fueran, ella no sería, con que el que por sí es, y es necesario, no sería por sí ni necesario, sino por otros, conviene a saber, por aquel o aquellos a quien por su naturaleza necesariamente se refiere, y sería contingente y posible, o necesario no por sí, sino por otro u otros, sin los cuales no es ahora, ni en lo futuro sería, si faltasen, que es manifiesta contradicción e imposible. Con que queda averiguado y cierto que la Causa Primera obra por su voluntad, y libremente.

35. Duns Scoto, *Quaestiones in lib. I Sententiarum*, disp. VIII., cap. V, 17: «Un ser absoluto, procedente de sí mismo, es completamente necesario (en la medida en que algo puede pensarse como necesario) y no puede no existir, y sí existir, en cambio, cualquier otro que no exista a partir de sí mismo. Según este razonado precepto, Dios es absolutamente necesario. Y entonces, aun cuando no existiera ningún otro ser a partir de Él mismo, de ello no se sigue que Él mismo no exista. Por el contrario, si (el ser absoluto) tuviera una relación de necesidad con su primer causado, cuando aquello causado no existiera, (el ser absoluto) no existiría. De ello se deduce que (el ser absoluto) no puede tener (con aquello creado) una relación de necesidad».

36. *En Huerta de granados*, parte IV, cap. 9, Cordovero arguye, de modo similar, que si se imagina la desaparición, o más precisamente, el hecho de que todos los seres creados dejen totalmente de ser o de existir, no se llegará por ello a una carencia de ser o ausencia de ser en cuanto a la Causa Primera. Si los seres creados retornaran al no-ser —y en esto Cordovero concuerda con la mayoría de cabalistas que le precedieron, denominando el caso «la pérdida de sí»— solo persistiría la divinidad. La Causa Primera reside en su absoluta radicalidad, y no es alterada ni modificada por lo que les ocurra a los seres. Leemos: «Y si imaginamos la aniquilación de todos los seres creados, ninguna carencia ocurrirá (a Dios) por ella. Y si nos representamos su multiplicidad, ninguna multiplicidad le atañe a Él —el cielo no lo quiera—. Y si se diera la aniquilación de todos los seres creados, ellos se perderán y Él persistirá. Y (si esto es así), ¿cómo pueden decir que las sefirot son de su esencia, y que emanaron en un momento concreto? De acuerdo con ellos, hubo un tiempo en que no existían. Así, son existentes posibles, y sobre este supuesto, son compuestas, como los ángeles. Y esto es lo opuesto a la verdadera fe» (2007: 210-211).

Capítulo VII

Prosigue lo que dijo en el capítulo precedente, y aplicándolo a la doctrina del Rab de Luria, declara lo que es el ṣimṣum *o encogimiento de En Sof, la Causa Primera, con que ni* ab eterno *ni en infinitos espacios produjo infinitos efectos, sino finitos, en determinado tiempo y limitados espacios.*

La divinidad infinita, eterna e inmensa, es de su eminentísimo entendimiento, que de ella en ningún real modo se distingue, perfectísimamente entendida, de tal manera que en ella y por ella conoce y comprehende todas las esencias y perfecciones que en ella eminentemente se contienen (f. 52v), y fuera de ella se pueden comunicar y participar a otros, que son innumerables, y que a infinitos efectos, por infinitos tiempos, y en infinitos espacios y lugares, se pueden comunicar, y no implica contradicción que se comuniquen; sino que a este conocimiento natural y necesario, con que conoce el divino entendimiento su infinito vigor y esencia, participable e imitable de infinitos efectos, y en infinitos lugares y tiempos, sigue su libre voluntad y beneplácito, que determina producir solamente aquellos efectos que su ocultísimo consejo juzga que conviene que de ella procedan, y actualmente existan[37], y que no solamente son limitados en esencia, potencia y número, mas también en espacio y sitio, pues lo tienen determinado y finito, y en duración y tiempo, que a lo menos de la parte que precede, no fue siempre. Que todo se declara en esta manera:

La Causa Primera dirigió *ab eterno* a su infinita esencia y potencia su divino entendimiento, que alcanzó y vio en ella, con único y sencillísimo conocimiento y vista, infinitas naturalezas que podía producir, de que su libre voluntad, con eminentísimo consejo, eligió algunas, que en algún tiempo y lugar determinó de producir; como después actualmente su activa o ejecutiva potencia produjo, produce, o producirá adelante, dejando en sí otras muchas que no quiso producir, ni producirá nunca.

Y es de notar que a esta elección siguió luego el imperio de su divina voluntad[38], que aunque *ab eterno* movió (metafóricamente hablando) su productora y ejecutiva potencia para el efecto de todas las cosas, la templó y ordenó, de manera que en oportunos tiempos y en determinados y convenientes sitios y lugares, sin aplicar o ejercitar nueva operación u obra, con sola la precedente y eterna, sacase de nuevo del nada aquello que en él estuvo eternamente hundido, y lo vaya conservando, propagando y gobernando, como hizo, hace, y hará, produciendo los efectos que le fueron imperados de la voluntad, en el modo, lugar y tiempo que constituyó y quiso. En que se pueden considerar dos relaciones, de que la primera es aquella con que se refieren a la divinidad como a su Causa,

37. Este entendimiento estaría en Dios antes de proceder a la emanación de las esencias que en sí contiene. Hay, pues, dos entendimientos en Él, y en este principio concuerdan ciertos cabalistas: un entendimiento que es previo a la propia retracción y consecuente manifestación de En Sof, y el otro que procede de la propia emanación, pero que puede adscribírsele, y es también infinito.

38. Attali ve en esta expresión la plasmación de una ética de la intencionalidad (Cohen de Herrera, 2010: 551-552).

todos los efectos que de ella procedieron; y la segunda, la con que se relatan los mismos al infinito tiempo e inmenso espacio que imaginamos que había antes del universo, participando de ambos aquella limitada porción y parte que con su duración y presencia solamente ocupan.

Con que queda profundamente entendido lo que dogmatiza nuestro rab y maestro el divino Isaac de Luria asquenazí, diciendo que En Sof, la Causa Primera, se extendió eternamente a todos los lugares imaginarios y posibles, hinchiéndolos a todos con su inmensidad y presencia, que de su infinidad no se distingue; mas cuando se quiso comunicar y producir el universo, se recogió de sí, en sí, y casi estrechándose o encogiéndose, vació un lugar o espacio de los infinitos que henchía, para henchirlo, como hinchió, de los efectos que en él produjo, quedando todavía tan presente a él como de antes lo estaba, misterio ciertamente admirable, y que más adelante se declarará largamente[39]; diciendo brevemente ahora que la Causa Primera, aunque infinita, no creó infinitos efectos en el infinito tiempo, que en su eternidad inmóvilmente contiene, ni en infinitos espacios, sitios, y lugares a que la inmensidad de su presencia e infinidad de su eficaz vigor se extiende, porque no obra por la necesidad de su ilimitada naturaleza, sino por la libre elección de su libre voluntad y beneplácito, con que produjo limitados efectos, y determinados tiempos y definidos espacios y lugares, aplicándose de tal modo a ellos, y estando así en ellos, que queda siempre no solamente con infinito exceso, antes y sobre todos ellos, mas con infinita potencia, que puede en cuanto a sí, si quisiere, (f. 53r) producir otros y otros efectos, más y más excelentes, en otros espacios y tiempos, aún más y más capaces y extendidos que en su inmensidad y eterna duración perfectísimamente contiene.

Y con esta exposición salvamos más fácilmente la infinita eficacia y potencia de la Causa Primera, confesando que sobre cualquier efecto, por excelente que sea, puede producir otro aún más perfecto, sin llegar ya más al más noble, y que casi igualándola, la deje exhausta o agotada, sin que pueda pasar adelante a producir otros más perfectos efectos, de manera que siempre su potencia queda libre, y eficaz y poderosa, para extenderse a más efectos en número, y a más perfectos y nobles en cualidad y esencia, que aquellos a que actualmente se ha extendido; como se manifiesta con la analogía y comparación de los sitios y lugares, tiempos y duraciones, en que ha producido todo lo que fuera de ella existe y es, que por extendidos y dilatados que sean, es cierto que puede producir otros aún más capaces y extendidos, añadiendo sobre cualquier lugar otro, y sobre cualquier tiempo, otro que le suceda, como se ve en la cantidad continua y discreta, o corpulencia y número, de que la primera es divisible en infinito, y el segundo es en infinito aumentable.

39. Vital discurre sobre esta enseñanza luriánica en *El palacio de Adán Qadmón*, puerta I, cap. 2: «Cuando surgía en su pura voluntad crear mundos y emitir emanaciones, para llevar a cabo la perfección de sus acciones, sus nombres y sus atributos —pues esta fue la razón de que los mundos fuesen creados— [...] entonces el Infinito se contrajo en su centro, en el exacto centro de su luz» (2008: 13). Cabe observar que el problema reside en adscribir temporalidad a esta decisión, cuando el tiempo discurre como medida de las cosas creadas.

Capítulo VIII

Reprueba la opinión de Avicena de la sucesiva producción de las inteligencias y demás criaturas, y prueba, con excelentes autoridades del divino autor del Zóhar, *que todo procedió inmediatamente de la divinidad, explicada en las luces y sefirot de los mundos del infinito y emanado, y comunicadas a los de la creación, formación y hechura.*

Avicena, seguido de muchos árabes, y de la mayor parte de los filósofos hebreos[40], es de opinión que la inteligencia primera y creada creó (aunque en virtud de su Causa, que es la universal y suprema) a la segunda, esta a la tercera, y así sucesivamente hasta la última, que procedió inmediatamente de la que la antecede, concluyendo que entre dos extremos, de que el primero y más alto es la incausada Causa Primera, y el postrero y más bajo, que es la última inteligencia, que como tal no produce a otra, pues no la hay, se interponen y median aquellas inteligencias o mentes que así dependen de la que inmediatamente las antecede, que produciendo crean a la que próximamente las sucede[41].

Y aunque esta opinión parezca ingeniosa y probable, no la tengo por cierta, ni conforme a la Sagrada Escritura, ni a los sapientes varones[42] que, (f. 53v) fundados en ella, han declarado los divinos misterios; y mucho menos la que añade que los ángeles, que son aquellos entendimientos que, como más lejanos de la Causa Primera, son cercanos y próximos a los cuerpos, con que asistiendo a ellos los gobiernan y mueven, dependen unos de otros, habiendo causado el superior al que le sigue, y este al más bajo, y así gradual y sucesivamente, hasta el postrero; como también la opinión que afirma que en los cuerpos hay la misma sucesión y encadenamiento, como si dijeran, que el primer móvil produjo la nona esfera, esta al firmamento de que proceden, por eslabonados medios, los siete plane-

40. Herrera sigue aquí a Meir ibn Gabbai, quien en *El servicio secreto* (*'Avodat ha-Qódeš*), cap. 12, se opone al argumento de Albó según el cual el agente causal es el segundo entendimiento, que produce el mundo material. Según Ibn Gabbai, los entendimientos o inteligibles no son considerados como causas de producción de los seres que les son inferiores, sino como causas instrumentales, pues, según él, si esto no fuese así, el principio del arbitrio libre de Dios se vería alterado. También Tomás de Aquino estaba en desacuerdo con respecto a la teoría aviceniana. Cf. *Suma teológica*, I, q. 45, a. 5, ya citado: «Si el crear es exclusivo de Dios». Respuesta: «Es patente a primera vista, por lo dicho anteriormente, que el crear no puede convenir más que a Dios. Porque es necesario que los efectos más universales se reduzcan a causas más universales y más elevadas; mas, entre todos los efectos, el más universal es el ser mismo; por lo cual es preciso que sea efecto propio de la Causa Primera y universalísima, que es Dios» (1948: 510).

41. Avicena arguyó, en efecto, que del Ser Necesario es preciso que proceda en primer lugar un existente inteligente. Y que de esta inteligencia proceda otra inteligencia, y de esta un cuerpo que es uno y el primero en la multiplicidad de los cuerpos. Cf. *Metafísica* de Avicena, lib. IX, cap. 5, porque «no puede ser que las causas agentes que median entre Dios y las almas sean inferiores a estas en rango y no sean inteligentes simples y separados. Las causas que dan existencia son, en efecto, más perfectas en el ser, mientras que aquellas que reciben la existencia son inferiores en el ser. Es preciso, en consecuencia, que el primer causado sea una inteligencia una por esencia [...] (y) necesariamente a una inteligencia le sigue otra, una tras la otra, hasta que se genera la esfera de la luna; después se generan los elementos, los cuales se disponen a recibir de la última inteligencia un influjo que es uno en especie pero múltiple en número» (2002: 939).

42. Se refiere Herrera a los *ḥakamim*, sabios hebreos de la Torá, y también a los cabalistas que le precedieron.

tas y cuatro elementos que son causa de los mixtos, plantas y animales; opiniones verdaderamente repugnantes al sentido literal de la Divina Escritura, que en el principio del Génesis nos enseña que la divinidad creó los cielos y la tierra, y todo lo que en sí contienen; y en el salmo 33[43], que los ángeles fueron hechos con el espíritu de su boca, sin otras muchas autoridades, que por brevedad no traigo.

Que todo confirman los sapientes del *Midráš*[44], diciendo que la divinidad por sí sola y sin cooperación de Miguel, Gabriel y los demás ángeles, creó y extendió la expansión[45], y en efecto a todos los cielos que en este nombre están comprehendidos[46]. Y lo que más me confirma en esta sentencia, además de muchas razones con que la sustentan los teólogos escolásticos, y con que opugnan la contraria, que por brevedad se dejan, es la autoridad irrefragable de Rabí Simeón ben Yoḥai, de gloriosa memoria, que en aquel altísimo *ma'amar* o dicho[47] de su *Pastor fiel*[48], sobre el texto de *Santifícame todo primogenito* que trajimos en el primer capítulo del primer libro de la *Casa de la Divinidad*[49], tratando de la Causa Primera, y de la emanación de las sefirot, o soberanas numeraciones, dice estas formidables palabras[50]: Después (de su producción) creó ministros a estos instrumentos (que son las sefirot emanadas) que son la Silla de la gloria, con cuatro pilares y seis escalones, etc., y ordenó a la Silla escuadrones o coros de ángeles, que la ministrasen, y son *mal'aḵim*, *er'elim*, *ḥayyot*, *ofannim*, etc., y a estos hizo ministros, a saber, a Samael y a todas

43. Sal 33,6: «Por las palabras de Yahvé fueron hechos los cielos, y todo el ejército de ellos por el aliento de su boca».

44. *Midráš Be-rešit Rabbá* 1, 7, en el que se arguye que no está escrito «y los dioses hablaron», sino «y Dios habló». Y también: «No está escrito en el principio los dioses crearon, sino 'en el principio Dios' (en singular) creó».

45. Se refiere al carácter expansivo de todo lo que está debajo de los cielos. El *Midráš* referido habla de la insoslayable tendencia de la esencia de la divinidad a esta total expansión, a ocupar todo el ser. Y los ángeles que cooperan son las fuerzas divinas de Ḥésed, y de Raḥamim o misericordia, que canalizan esta tendencia.

46. *Genesis Rabbá* 8,13: «R. Judá y R. Simón dijeron: Miguel y Gabriel eran los 'mejores hombres' de Adán».

47. *Ma'amar* o decir, esto es, exposición, explicación.

48. El pastor fiel es Moisés, nombre que se le da en el *Zóhar*.

49. *Casa de la divinidad*, lib. I, cap. 1: «Rabí Simeón bar Yoḥai, de gloriosa memoria, en su tratado, que se intitula [...] *Pastor fiel* del *Zóhar*, exponiendo el texto de Santifícame todo primogénito, Éxodo, cap. 13, dice en sustancia estas admirables razones, que pongo aquí en romance, así para empezar con tan feliz y alto principio, como para que sirvan de establecimiento y firme base de lo que pretendemos, no solo en la presente materia, mas también en todas las que siguieren: antes que crease la Causa de las causas alguna semejanza o determinada naturaleza en el mundo, y formase alguna forma, era ella sola y única, sin forma, figura, o inteligible naturaleza, de manera que no podía haber de ella ningún concepto o pronunciación [...] pero después que hizo la semejanza o determinada inteligible naturaleza de la cuadriga (cuatregua) y trono, del soberano [...] hombre, que son las diez sefirot o numeraciones, descendió a ella y se nombró en su semejanza o determinada e inteligible naturaleza *yod*, *he*, *vau*, *he*, Tetragrámaton alabado, a fin de representarse y manifestarse en sus divinas sefirot y medidas, y ser llamado 'El, Elohim, Šadday, Ṣeva'ot, 'Eheyé, y ser conocido, por medio de cada sefirá y mesura en qué modo gobierna el mundo, con gracia, justicia y misericordia, según las obras de los hijos de los hombres» (1731: 1). Es de advertir que en el otro manuscrito de *Casa de la divinidad* (Biblioteca de la Universidad de Jerusalén, Varia 106) el copista anónimo se equivoca, y en lugar de «Santifícame todo», escribe: «Sacrifícame todo».

50. Lo que sigue es paráfrasis del *Zóhar* I, 43a.

sus catervas. Y más claro en el principio de los *Tiqqunim*, donde introduce a Elías el profeta, que dice estas admirables razones, dirigidas a la infinita Causa Primera[51]: Señor de los mundos, tú eres aquel que es Uno, y no en número, tú eres aquel que es alto sobre todos los altos, encubierto sobre todos los encubiertos, y de quien ningún entendimiento no entiende ni alcanza nada; tú eres aquel que sacaste (o produjiste) diez aderezos que son llamados diez sefirot, para gobernar por ellos los mundos encubiertos, que no se manifiestan, y los mundos descubiertos que se conocen, y en ellos te encubres de los hijos de los hombres, y tú eres aquel que los juntas y unes con lo que sigue. Y más abajo: Vestidos ordenaste a ellos (a saber, a las sefirot o aderezos) de los cuales vuelan (o descienden) las almas a los hijos de los hombres; y cuantos vestidos les ordenaste, que se llaman cuerpos, y son vestidos que los cubren (y ocultan), etc. Y al cabo: Señor de los mundos, tú alto sobre los altos, causa de las causas, riegas (o fertilizas) al árbol (quiere decir a las sefirot) con aquel humor y regadío, que le es como la ánima al cuerpo, (a saber, vida del cuerpo, y es el nombre cuadrilátero inefable, que influido de la Causa Primera, que llama Señor de los mundos, da vida a las sefirot del mundo emanado). Pero en ti no hay semejanza o figura de todo lo que está de dentro y de fuera (a saber, no eres comparado ni asemejado a las exteriores sefirot, ni a su interior animación y vida, porque a todos excedes en [f. 54r] infinito); tú creaste los cielos y la tierra, y sacas de ellos el sol y la luna, a las estrellas, signos, o constelaciones, y en la tierra los árboles y hierbas, y el jardín del deleite (o paraíso), animales, aves, peces, e hijos del hombre, etcétera.

A que añado, por sello y confirmación indubitable, lo que se lee en el *Zóhar* nuevo, estampado en Salónica, *parašá de Yitró*, hoja 65[52]: que es en sustancia lo siguiente: Él (a saber, el infinito Causador primero) es creador, formador y hacedor de todas las cosas; uno es el que sacó todo de la potencia (así objetiva como receptiva) al acto, y que variando sus obras, queda siempre sin variación y mudanza; él es el que ordenó a las sefirot, en que hay grandes, medianas y chicas, cada cual según su ordenanza, sin que en él haya orden (que resulta de varias cosas, entre sí proporcionadas); él creó todo por medio de Biná, y él no fue de nadie creado, él formó todo por medio de Tif'éret, y él ni es formado de nadie, ni tiene en sí ninguna forma; él hizo todo por el medio de Malḵut, y no es hecho de ninguno, y porque él está interiormente y dentro de las diez sefirot, creó, formó e hizo, por ellas, a todas las cosas; él se unió con ellas para manifestarse por ellas, y esta es la causa de por qué él las separa o divide, una sefirá de otra, de aquellas diez sefirot, digo, en que resplan-

51. Paráfrasis de *Tiqquné ha-Zóhar*, segunda introducción. En esta se lo llama también «el secreto de todos los secretos», y se arguye también que quien separe una de las diez sefirot de las restantes perpetrará una separación en Él. Tal como observa Hellner-Eshed, «al describir el proceso de emanación, el *Zóhar* con frecuencia usa apelativos dobles, como 'Attiqá de 'Attiqim ('el más anciano de los ancianos'), *sitrá de sitrin* ('el secreto de los secretos') [...] Más que un intento teológico-filosófico por expresar la trascendencia divina, tales construcciones —como la retahíla de negaciones en el *Zóhar*, o sus paradójicas formulaciones— crean, a través de su exageración y su ritmo, algo parecido a un himno, una atmósfera mítica apropiada al primordial y profundo sujeto del que se trata» (2009: 364).

52. Paráfrasis de *Zóhar Ḥadaš* 34b.

dece el nombre de *yod*, *he*, *vav*, *he* inefable, se cuenta y reputa, como si dividiese a él mismo; él es el que une la *yod* con la *he*, la *he* con la *vav*, y la *vav* con la *he*, de que resulta su nombre admirable, haciendo lo mismo en los nombres de Adonay, ’Eheyé y Elohim, y como él se recoge en sí y aparta de ellos, no tiene ningún nombre conocido. Y él es el que coliga y ata todas las cuadrigas de los ángeles, y los une y junta, él sustenta los mundos superiores e inferiores, y en recogiéndose en sí y separándose de ellos, quedan todos sin duración ni consistencia, sin vida y conocimiento. No hay lugar que él no hinche, así en lo alto, hasta el infinito, como en lo bajo, hasta lo que no tiene cabo, y lo mismo en todos los lados, y en todos ellos no hay otro Dios que él, y aunque está (como se ha dicho) en todo lugar, su Beriá o creación, Yeṣirá o formación, ‘Aśiyá o hechura, no los puso (aplicó, o participó) en las Sillas (o a las Sillas) de su gloria, ni en los ángeles (o a los ángeles), ni en los cielos ni en la tierra, ni en el mar, ni en otra alguna criatura del mundo, y esto a fin de que lo conozcan todas las criaturas por medio de las sefirot, por las cuales creó algunas de ellas (que son los supuestos de la Silla de la gloria), formó a otras (y son los ángeles), e hizo (o fabricó) a otras (a saber, a los celestes elementos y elementados).

Capítulo IX

Declara profunda y cabalísticamente cómo la divinidad, explicada en sus sefirot o luces, produjo los tres creados mundos, distinguiendo cinco maneras en que se puede considerar, según la recepción cabalística, esta admirable operación y fábrica.

Para entender lo que en el capítulo precedente se ha constituido, nos (f. 54v) hemos de acordar que de En Sof, que es la infinita e incausada fuente de toda la divinidad, procedió próximamente Adán Qadmón, sublimísima y divina *maḥašavá* o inteligencia, y de él, por sus grados, las soberanas luces, que explicadas en cinco veces diez sefirot, son las ánimas y vidas, y como dice Elías el profeta, el humor, regadío y vivificación de la Aṣilut o mundo emanado, que son las sefirot *belimá*, distintas y explicadas en los *parṣufim* o contrapesadas ordenanzas de diez sefirot de ‘Attiqá Qaddišá o viejo santo[53], Abba o padre, Imma o madre, Ze‘er Anpín o abreviado y chico de faces, y su hembra, en que para la divinidad, extendida y comunicada de su infinita fuente, por los grados que se acaban de decir, y por el de Arik̲ Anpín, que incluimos ahora, como el *Zóhar* ordinariamente hace, y en el de ‘Attiqá Qaddišá, como en su lugar se declarará exactamente.

Y es de saber que para la producción de los tres mundos siguientes, que son el de la Beriá o Silla de la gloria, el de la Yeṣirá o angélico, y el de la ‘Aśiyá o corpóreo, se explicó la misma divinidad que en el mundo de la emanación reside, y extendiendo sus ramos y casi haldas[54], como

53. Es el *parṣuf* de ‘Attiqá Qaddišá.
54. Orla del manto. También regazo del delantal, donde se recogen cosas para transportarlas.

Isaías[55] dice, creó el primer mundo, y formó el segundo, e hizo el tercero, infundiendo en cada uno, y en todos tres, su imagen y semejanza, quiero decir, las diez sefirot y cinco o seis *parṣufim* que en sí perfectamente contiene. Con que no solamente en el principio los produjo, mas continuamente conserva, aplica a la operación, dirige al fin, y es causa de que lo consigan, siendo en virtud y con el actual concurso de En Sof, la Causa Primera, y de sus soberanas luces, su verdadera animación y vida, providencia y gobierno. Ahora sabido es, como en otras partes se ha declarado, que interponiéndose Biná con las dos sefirot que la anteceden entre su propia Aṣilut o mundo emanado, y entre el futuro de la Beriá o Silla de la gloria, es causa de que Malḵut, en virtud de su esposo, y de los más altos con quien se une, produce dicho mundo, quizás infundiéndole primeramente sus tres sefirot más altas, y después sus siete inferiores, que difundidas en él, producen y crean en el primer grado y casi día todos los efectos de merced o Ḥésed, como todos los de Gevurá o rigor, en el segundo, los de Tif'éret, Raḥamim o clemencia, en el tercero, y así sucesivamente, los de Néṣaḥ o victoria, Hod o alabanza, Yesod o cimiento, en sus siguientes grados o días, cuarto, quinto, y sexto; incluyendo finalmente a todos y a todo en su comunicada Malḵut, que es comprehensión de todo y último Šabbat, quietud y parada, casi día séptimo y postrero de toda la superior fábrica.

Y esto según lo que en el *Zóhar* se lee, de que las tres sefirot más altas se extienden al primero de los siete palacios o templos de santidad, de cada uno de los tres creados mundos, y las siete sefirot siguientes, una en cada uno, excepto dos que residen en el séptimo, es a saber, Yesod y Malḵut, de modo que de la comunicación de las diez sefirot procede no solo el ser, mas también la vida, gobierno y perfección de la Beriá, mundo de la creación, o Silla de la gloria.

Lo que se confirma con lo que en los *Tiqqunim* se dogmatiza, que las tres sefirot supremas son los casi maestros e imperantes, las seis siguientes los oficiales, extremidades, y días de la fábrica, y que todo produjeron, y Malḵut, la décima y última, es la parada, comprehensión y perfección de todo lo producido. Y de la misma manera el Tif'éret de la Beriá o Trono de la gloria, con las cinco sefirot que en sí contiene y consigo junta, interpuesto entre su mundo y el de la Yeṣirá futuro, es causa que Malḵut lo forme, estampando en él, por las tres más altas, las seis propiedades o sefirot ya dichas, casi grados o días de que fue fabricado y consta, (f. 54v) que incluidas en la séptima en que paran, quedan todas cumplidas y perfectas, y dicho mundo angélico grandemente perfeccionado. Sigue finalmente la fábrica de este mundo de la 'Aśiyá y corpóreo, que produce Malḵut la del angélico, interpuesta entre él y el que ha de producir, en el mismo modo que de los dos superiores hemos declarado, que es el que misteriosa y alegóricamente nos manifiesta el sagrado texto de *be-rešit*, o en principio, y que declara R. S. B. Y. y sus expositores, a quien me remito.

55. Posible referencia a Is 6,1: «En el año que murió el rey Uzías vi yo al Señor sentado sobre un trono alto y sublime, y sus haldas llenaban el templo».

O digamos que Malḵut, la del mundo emanado, en virtud de los superiores, produce el más alto grado de la Beriá o Silla de la gloria, al cual extendiéndose, lo circunda y penetra con el Kéter, que de sí en él difunde, a que sigue la producción del segundo grado, a quien comunica la Ḥoḵmá que de sí expande, como también al tercero, que crea e hinche con la Biná, que de sí explica, y así sucesivamente hasta diez grados, a que participa las diez sefirot de la Beriá que de ella proceden, y que circundan, penetran y animan a dichos diez grados, y en efecto a todo el mundo de la Silla de la gloria.

O digamos, por tercera exposición, que Malḵut, la de la Aṣilut, explica o produce a su Kéter, y este es causa eficiente de su *kelí*, instrumento, o vaso, que es el sublime grado del mundo de la Silla de la gloria, según la sentencia de los platónicos[56] que afirma que la ánima del cielo, casi expirando, lo produce, y lo mismo sucede difundiendo su Ḥoḵmá, Biná, Ḥésed, Gevurá, y las demás, hasta su Malḵut inclusive, que producen los grados, segundo, tercero, cuarto, quinto, y los demás, hasta el décimo y último, del mundo de la Beriá ya dicho, y después de producidos, residen en ellos como en proporcionados receptáculos y vasos, y próximos y eficaces instrumentos.

También se puede añadir, por cuarta exposición, que Malḵut la emanada explica de sí a Kéter, y al primer y más alto grado de la Beriá en que lo infunde, según lo que se lee en el Génesis, y formó[57] Tetragrámaton Elohim al hombre polvo de la tierra, y sopló en su nariz ánima de vidas, como si más claramente dijera, formó la divinidad el más excelente grado o supuesto de la Beriá, que también se llama Adán u hombre, y le sopló o infundió ánima de vidas, es a saber, luz soberana y divina que lo vivifica y gobierna. Ahora, este Kéter, imitando a Malḵut su causa, produce el segundo grado de la Beriá en que infunde su Ḥoḵmá, que de sí explica, y dicho segundo grado vivifica. Lo mismo hace Ḥoḵmá, que causando el tercer grado, le comunica la Biná, casi ánima de vidas, que de sí en él, como en su instrumento y cuerpo, difunde y aplica, y así sucesivamente produce cada sefirá la que le es inmediatamente inferior, y a su instrumento, hasta que se llega a la postrera y al postrero.

Concluyamos con la quinta exposición, diciendo que de los seis *parṣufim*, o contrapesados órdenes de diez sefirot del mundo emanado, procedieron los seis grados, casi días del mundo de la creación o Silla de la gloria, correspondiendo cada uno a cada una, y siendo su vaso e instru-

56. En los platónicos se trata del Alma del Todo, que ilumina el cielo y lo vivifica, y que por esta razón es también ante todo Alma del Cielo, y produce los dioses del cielo. Cf. *Leyes* 896b: «el alma se nos revela con toda propiedad como anterior a todo, pues resulta ser principio del movimiento» (1999: 164) y 896d-897a: «¿Y no es forzoso confesar que el alma que gobierna y habita en cuantas cosas se mueven en cualquier sitio, rige también el cielo? [...] El alma, pues, dirige cuanto hay en el cielo, en la tierra y en el mar con sus propios movimientos a que damos los nombres de 'querer', 'observar', 'prevenir', 'deliberar', 'opinar recta o falsamente', de 'alegría', 'dolor', 'confianza', 'miedo', 'odio', 'amor'. Estos y todos los demás movimientos congéneres, o sea, movimientos primarios, apoderándose de los movimientos secundarios de los cuerpos, lo llevan todo al aumento o a la consunción, a la separación o a la mezcla, así como a lo derivado de esto» (1999: 165).

57. Espacio en blanco en el manuscrito.

mento, y de la unión y comprehensión de todos los órdenes y *parṣufim* ya dichos, procedió el séptimo y último grado, casi Šabbat, parada y cumplimiento de todos, conversión a su causa, y finalmente felicidad conseguida por ella y en ella de todos, y lo que hemos dicho de la Beriá o Silla de la gloria, se debe aplicar a los dos siguientes mundos, de la Yeṣirá o angélico, ʻAśiyá o corpóreo.

Con que recapitulando, digo que Malḵut la emanada, infundiendo sus tres sefirot supremas, creó por (f. 55v) sus seis sefirot siguientes, y que se llaman de la fábrica, el mundo de la Beriá o Silla de la gloria, que incluidas en la séptima, que es la décima y postrera, son causa de que dicho mundo quede en sí perfecto, y a lo superior convertido, o que dicha Malḵut, que los excede, produjo los diez grados del mundo de la Beriá, en que después infunde las diez sefirot que de sí explica, comunicando la primera al primer grado, la segunda al segundo, y así sucesivamente hasta la última, que aplica al último; o que explicando dicha Malḵut a su Kéter, es causa que él lo sea de su instrumento y vaso, que es el primer grado de la Beriá; como también difundiendo de sí a Ḥoḵmá, es causa que ella produzca el segundo grado, como su propio instrumento y vestido; y lo mismo hace Beriá, que explicada de Malḵut la alta, fabrica el tercer grado de la Silla, en que se envuelve y posa; y lo mismo sucede a Ḥésed con el cuarto, y a las demás sefirot hasta la décima, con el décimo y postrer grado; o Malḵut la del mundo emanado, creando el primer y más alto grado del mundo de la creación o Trono de la gloria, le infunde el Kéter, que de sí explica, y este, imitando a su causa, produce el segundo grado de dicho mundo, y le comunica la Ḥoḵmá que de sí difunde, la cual causando después el tercer grado, le participa aquella Biná que de sí expande, que también causando el cuarto grado, lo anima y vivifica con el Ḥésed, que de sí explicado, le infunde y aplica, y así sucesivamente hasta el último grado, a que la novena apropia la sefirá postrera; o finalmente, que de los seis *parṣufim* del mundo de la Aṣilut proceden los seis grados, casi días del mundo de la Beriá, y de la unión y comprehensión de todos, el séptimo y último grado, casi Šabbat y cumplimiento de todos, advirtiendo que lo que se ha ejemplificado de Malḵut la emanada, con el mundo de la Beriá o creado, se debe aplicar a Malḵut la de la dicha Beriá, con el mundo de la Yeṣirá o angélico, y la de este con el mundo de ʻAśiyá o corpóreo, sino que entre Malḵut de la emanación y el mundo de la creación se interpone Biná y las dos superiores, y entre Malḵut de la creación y el mundo de la formación, media Tif'éret, y todas las seis sefirot de la fábrica, y entre Malḵut, finalmente, la de la formación y el mundo de la hechura, no hay otro medio que se interponga, sino ella misma.

En resolución, en una de estas cinco maneras se puede salvar la sucesiva y encadenada producción de los mundos, y de sus grados y partes, como cuando dicen que la *nešamá* procede de la Silla de la gloria, el *rúaḥ* de Metatrón, y la *néfeš* de Sandalfón[58], se debe entender que son de aquellos mundos y grados, mas no producidos de ellos, sino de la inte-

58. Green sugiere que el griego *sunadelfós* es una posible etimología de Sandalfón, «el ángel-hermano que lleva las plegarias (de Israel), elevándolas, hasta Dios» (1997: 23-24).

rior luz de la divinidad que los ilustra y vivifica, y estando en ellos, obra por ellos como por sus instrumentos; y a esta luz vuelven las ánimas después de la muerte del cuerpo[59], y gozándola se felicitan en ella, y no en el creado mundo de la Silla de la gloria, formado de los ángeles y hecho de los cuerpos, sin embargo, que suben a ellos, y se igualan y unen a ellos, casi partes con sus todos, como el Ḥaḵam Rabí Moisés Cordovero afirma en su *Puerta de la ánima*[60]. Con que sin conceder que una criatura cree a otra, decimos que las sefirot, en virtud de su infinito principio, que de ellas se sirve como de instrumentos, y obra en ellas y por ellas totalmente todo, crearon, formaron, e hicieron por eslabonados y proporcionados medios y grados todas las cosas. Bien entendido que dichas sefirot, *parṣufim*, y luces, no son propiamente hablando criaturas, sino irradiaciones, extensiones, y comunicaciones de la divinidad, que descendiendo por muchos grados de su ilimitada fuente, sin que los divida o separe de sí, se explica y aplica por ellos, como por sus atributos y activas potencias, a la producción y gobierno (f. 56r) de todas las criaturas, de que ella es universal, total y perfecta causa, mas determinada a este o a aquel efecto o criatura, por esta o aquella sefirá o mesura que de sí difunde, como también hace a las demás, sin que una de otra se divida o separe, ni todas o cada una de su fuente.

Pero en esto, como en todo, me remito a la verdadera recepción, y a los que habiéndola bien entendido, la manifestaren, de los cuales holgaré ser discípulo.

Capítulo X

Expone la creación del mundo, escrita en el primer capítulo del Génesis, y declara cabalística y nuevamente cómo la divinidad, efluida y explicada en sus sefirot y luces, produjo los tres inferiores mundos, y cada uno en seis grados o días, que incluidos en el séptimo y postrero en que pararon, quedaron todos perfectos[61].

Para ilustrar lo que en el capítulo precedente se ha dicho de la creación de los mundos, será conveniente y provechoso que se traigan aquí dos discursos o declaraciones, que ha mucho tiempo que hice, sobre el principio del Génesis, en que la divinidad nos enseña la producción del mundo, de que el primero es, brevemente, este[62].

La divinidad, explicada en las diez sefirot emanadas, o Malḵut la santa, según las contiene todas en sí y se une con todas fuera de sí, excediendo como excede al mundo de la Beriá o creado, y comunicándose a

59. Krabbenhoft piensa que se trata de la anamnesis platónica, pero Attali arguye, con mayor razón, que es el retorno del alma a su raíz específica.

60. Herrera parafrasea la obra de Cordovero, *Huerta de granados*, parte 31, donde el cabalista explica la razón por la cual las dimensiones *rúaḥ* y *néfeš* no alcanzan a su fundamento.

61. Estos capítulos, del X al XII, están ausentes en los manuscritos incompletos de Nueva York y de la biblioteca Ets Haim-Montezinos. Yosha pensó que habían sido redactados con bastante anterioridad al resto de la obra.

62. Se trata de obras de Herrera que hoy se hallan perdidas, si es que fueron escritas.

él, como hombre que excediendo a su Silla, la fabrica, y en ella, después de fabricada, se asienta, o como causa y Rey, que excediendo a su instrumento y tribunal, no solamente los produce y constituye, mas también se aplica a ellos, y por ellos obra en otros que le son inferiores, y los dispone y gobierna; la divinidad, o su Malḵut digo, que la Sagrada Escritura llama Elohim o Dios[63], en el principio de su comunicación y obra, y en principio de tiempo (por excluir la eternidad que algunos filósofos gentiles introdujeron[64]) creó los cielos, que son la Beriá o Silla de la gloria, en quien como dicen los profetas Isaías, Miqueas y Ezequiel, no solamente reside y posa, mas por quien a los demás efectos se comunica y rige; y llama cielos, así porque Isaías afirma que la divinidad llama a los cielos su Silla, como porque es la primera, más alta y excelente de todas las criaturas, casi cielos, que son los primeros, más altos, y perfectos de todos los cuerpos[65], de donde, extendiendo su causalidad y eficacia, llega la divinidad finalmente a la tierra, que como el mismo profeta dice, es el escabel o estrado de sus pies, que no es otro que lo que el divino Moisés aquí nos manifiesta, conviene a saber, que en el principio creó la divinidad los cielos y la tierra[66], como si más claramente dijera, creó el sublime mundo de la Beriá o Silla de la gloria, en que como en (f. 56v) trono y cielos, se asienta y posa, y al infinito mundo de la ʻAśiyá o corpóreo, en que su última comunicación finalmente para, casi pies, que extendiéndose llegan y paran en el bajo escabel o tierra, que es lo postrero que alcanzan, quedando dicha divinidad encumbrada y alta sobre el uno y el otro, como lo queda el rey sobre su tribunal y estrado, a los cuales se aplica para representarse a sus efectos y gobernarlos, y de que llame a la ʻAśiyá tierra, es conforme a razón, pues es como ella, el inferior y menos perfecto de los tres creados mundos, y en que finalmente para la causalidad divina.

Es verdad que no creó estos dos distantes mundos u órdenes de cosas sin conveniente medio, que participando de ambos los uniese entre sí y consigo, antes formando el mundo de la Yeṣirá o angélico, lo interpuso entre el altísimo de la Beriá o Silla de la gloria, y el bajísimo de la ʻAśiyá o corpóreo, para que, mediando entre ellos, los coligase y juntase en uno, atrayendo la influencia del superior, y deduciéndola, por sí mismo, al inferior, no menos imperfecto que apartado; y este es el *rúaḥ* Elohim o espíritu de la divinidad, que volaba o incubaba sobre las aguas, moviéndose y moviéndolas, y sacando como empolladora ave, de los huevos de

63. Aquí, como en algún otro lugar de la obra, Attali precisa con error que «Dios», en Herrera, designa el plural de la divinidad. Sin duda, su confusión proviene de que en algún pasaje Herrera escribe el italianizado *Dio*, no inusual, por lo demás, en el castellano del Siglo de Oro, que Attali debe de sospechar que es un nombre singular de la divinidad, por contraposición a «Dios», que concibe —lo decíamos— como plural.

64. La teología cristiana sostiene con rotundidad la existencia eterna de Dios y la no-existencia de cualquier cosa previa al inicio de la creación. Pero la doctrina de la eternidad del mundo se halla también en algunos pensadores árabes, aunque también en Crescas. Cf. Feldman, 1980, donde el estudioso arguye que para el autor del *Or Adonay* (*La luz del Señor*), la creación eterna es la manifestación natural del amor divino.

65. Is 66,1: «Yahvé dijo así: El cielo es mi trono, y la tierra estrado de mis pies; ¿dónde está la casa que me habréis de edificar, y dónde el lugar de mi reposo?».

66. Gn 1,1: «En el principio creó Dios los cielos y la tierra».

la potencia, las formas que hacen actual y perfecto al corpóreo mundo. Y viene bien la metáfora del divino texto, porque como el aire, que es medio entre el cielo y la tierra, y por su naturaleza diáfano o transparente, atrae la lumbre y eficacia del cielo, y por sí y a veces, por medio del agua, que es más alta que la tierra, la transfiere y comunica a ella, así el *rúaḥ* Elohim, que significa aire o viento de la divinidad[67], por distinguirlo del corpóreo y elemental, siendo como es transparente, o de naturaleza intelectual, que aunque relatada e inclinada al cuerpo, es receptáculo y sujeto de la inteligible lumbre, atrae y deduce de los inteligibles e intelectuales cielos, que son el mundo de la Beriá o Silla de la gloria, receptáculos e instrumentos de las divinas sefirot o numeraciones, aquella eficacia y lumbre[68] que por su medio, y por el de la receptiva potencia, casi agua, ilustra, forma y perfecciona el mundo de la ʻAśiyá y corpóreo, casi tierra vana y vacía, desordenada y cubierta de las tinieblas de la privación y falta.

Y es de notar que en virtud de los puros entendimientos, casi metafóricos cielos, forman las superiores intelectuales ánimas, comparadas al aire, pero divino (es verdad que mediante su movimiento y eficacia, que es volar sobre la potencia significada por aguas, casi fomentándola y empollándola) a la ínfima tierra, que es el postrero y más bajo mundo, o la primera materia, última hez de todas las cosas, con que ahuyentando y del todo desterrando las tinieblas de la privación, son causa que resplandezca la lumbre de la forma, que dándole ser y perfección, constituye y hace un compuesto participante de tarde y mañana, potencia y acto, materia y forma, casi día uno.

Formado, pues, el corporal mundo en el modo que decimos, casi en grado y día primero, lo distinguió la divinidad, en el segundo, en tres partes, que podemos llamar tres mundos, conviene a saber, en las aguas que son sobre los cielos, que interpreto por la naturaleza y virtud seminaria, que procedida de las divinas ánimas, o *rúaḥ* Elohim, del mundo de la Yeṣirá y angélico, en cuya comparación es como aguas debajo del aire, e infundida en el cielo, y en todo el mundo de la ʻAśiyá y corpóreo, casi tierra a quien excede, la fertiliza, mueve, aumenta y perfecciona, casi mano e instrumento de la animística o angélica esencia o simiente, que supliendo las veces del padre, produce al hijo; distínguese secundariamente el corporal mundo en la expandidura, extensión, firmamento, o cielos, como en segundo mundo, es a saber, el celeste, y finalmente en el tercero que (f. 57r) es este inferior, elemental y elementado, que con gran propiedad llama aguas, mas inferiores a la expansión o cielos, por-

67. Gn 1,2: «Y la tierra estaba desordenada y vacía, y las tinieblas estaban sobre la faz del abismo, y el espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas».

68. El concepto de lumbre en la literatura mística española, desde el tratado *Lumbre del alma*, de Juan de Cazalla, presenta afinidades asombrosas con esta exposición de Herrera. Cf. a este respecto la vinculación que realizó Krabbenhoft entre el cabalista y ciertos escritores espirituales del siglo XVI español, ya en su tesis doctoral. Attali remite, sin embargo, a los conceptos de *emṣa* y de *šaquf* que definen, respectivamente, el medio y los intermediarios, de una parte, y de otra, el diáfano o trasparente. Ambos son, a su parecer, de capital importancia para comprender la dinámica de la emanación y la configuración de Adán Qadmón.

que siendo debajo de ella y de ellos, y con dependencia de ellos, son como ellos, sujetas a continuo movimiento local y tránsito, a que añaden, según su propia inferior naturaleza, perpetuo flujo y reflujo, aumento, disminución, alteración, generación, y corrupción, y otras variaciones que se ven en las aguas.

Sigue después a la distinción de los tres casi mundos, el sobreceleste, el celeste y el subceleste, la de sus grados, orbes, y partes que distinguió la divinidad en el tercer grado y día de la creación del universo, inmediato al segundo. Distinguió, digo, a la seminaria naturaleza, en la universalísima, en las de los orbes, así elementales como celestes, en las de los géneros, especies, individuos, y demás corpóreos, como también distinguió los cielos y elementos, en sus esferas y círculos, con otras variaciones y diferencias, que en sí contienen. Como, por ejemplo, dividió el aire en sus tres regiones, el agua en el Océano, Mediterráneo, y otros mares, la tierra en cinco zonas, o en Asia, África, Europa, América y Magelánica[69], que todo brevemente significa y señala el divino texto, en la distinción de las aguas de la tierra, y descubrimiento de ella; como también las pasiones, afecciones, propiedades, potencias, y virtudes de los tres ya dichos mundos y de sus partes, en lo que dice de la germinación de las hierbas y plantas de la tierra, porque como ellas entonces de ella, mas en virtud de la seminaria naturaleza, así continuamente resultan las afecciones, pasiones, propiedades, y potencias de sus esencias y supuestos, mas en virtud de sus naturalezas y seminarias fuerzas, así universales como propias, y esto por natural consecución y resultancia.

Sucede luego el cuarto día o grado de la producción del mundo, en que fueran ornados los cielos, del sol, luna, planetas, signos, estrellas y otras constelaciones, que como preciosas piedras o joyas en anillos de oro, ornan y enriquecen los círculos celestes, apropiándoles la luz y eficacia con que causan, aunque en virtud de los superiores, y en universal, los sublimares y naturales efectos. Ornado el cielo, ornó y pobló la divinidad el aire y agua, en el día o grado quinto, hinchiéndolos de aves y peces, y a la tierra en el sexto, llenándola de varias especies de animales, y del rey de todos ellos, que es el hombre, en que paró, como en último fin pretendido para su comunicación, manifestación y gloria.

Concluyamos que lo primero que la divinidad creó fue la Beriá o Silla de la gloria, llamada cielos, y la ‘Aśiyá o mundo corpóreo, dicha tierra, mas con el medio, o por el medio de *rúaḥ* Elohim, o aire y espíritu divino[70], que es la Yeṣirá o mundo angélico; y porque la ‘Aśiyá era vana y vacía, la hinchió, formó e ilustró, con la luz y forma que procede del cielo, que es la Beriá, por el aire que significa la Yeṣirá, con que formada se distinguió en tres mundos, que son: 1. el de la naturaleza y seminario, casi aguas procedidas del aire, ánima segunda de la primera, y *ofannim* o

69. Mar del Sur, esto es, mar Austral o mar Pacífico.

70. *Rúaḥ* como aire, voluntad de manifestación divina, concepto fundamentalmente transformado en el cristianismo. El *rúaḥ* Elohim hebraico se inscribe en la intermediación, y es difícil de aprehender en tanto que es siempre *kadoš*, separado. El *rúaḥ* ha-Qodeš o espíritu de santidad se excluye, por su propia esencia, de toda idolatría, y no puede concretarse.

ruedas, que residiendo sobre el cielo, lo animan y mueven, dependientes de las *ḥayyot*[71] de la Santidad, que son aquellos ángeles que consistiendo en sí, no son intrínsecas formas de los cuerpos, 2. en el de los cielos, y finalmente 3. en el mundo sublunar, que también llama aguas.

Y es de notar que cuanto el texto divino dice *va-yómer Elohim*, que es «dijo la divinidad», es la intención que concilió en sí, por su entendimiento, y quiso participar fuera de sí, por su voluntad, las ideas, y representantes y causadoras formas de todas las cosas, para hacer los exteriores efectos. Y cuando dice *va-yehí*, que se interpreta «y fue», significa la incorpórea forma que del corpóreo efecto comunicó al mundo de la Beriá, o Silla de la gloria, como (f. 57v) *va-yehí ḵen*[72] es la participación de dicha forma, que recibe en sí la Yeṣirá o mundo angélico, y que los platónicos llaman razón, y que corresponde a la idea participada de la Beriá, y a la formal de la divinidad comunicada, que es deducida de la eminente y causal del infinito Causador primero. Es finalmente *va-ya'as*, o hizo la forma, y el efecto que de la divinidad procede y resulta en el corpóreo mundo, con que lo llama *va-ya'as*[73], que es lenguaje de 'Aśiyá, y es como la imagen de las ideas y razones, y esto no sin las simientes de los superiores mundos. O digamos que *be-rešit* quiere decir que con el principio, que es Ḥoḵmá o sapiencia, y todo el superior emanado mundo, creó Elohim, que es Malḵut, la cohabitación divina, rigor inferior y blando, a los cielos, que son la Silla de la gloria, y a la tierra, que es el corpóreo y más bajo mundo, con el vínculo y medio de la Yeṣirá o mundo angélico, que es aire, en comparación de los metafóricos cielos y parabólicas agua y tierra, de manera que, recibiendo de los primeros la divina eficacia y lumbre, la transfiere y comunica a los postreros, y formándolos, los distingue

71. Término que refiere los cuatro seres vivientes de la visión de Ezequiel (Ez 1,5-28): de forma humana, con cuatro caras y cuatro alas cada uno. En *Zóhar* II, 56, la pezuña de las sagradas *ḥayyot* es de una altura igual a la de todos los firmamentos, y sus metatarsos de una altura igual a todos los precedentes. También sus jarretes son de una altura igual a los precedentes; las piernas son de una altura igual a los precedentes. Y también los muslos y las ancas son tan largos como los precedentes. Asimismo, el trono es de igual altura que los precedentes. Las alas son iguales en altura que los precedentes, e incluso el cuello de las *ḥayyot* es tan alto como los precedentes. Recuerda el *Ši'úr Qomá* sobre las medidas del cuerpo de Dios. En las tradiciones contemporáneas a la literatura *Heḵalot*, este cuerpo es identificado con la gloria de Dios, para eludir, precisamente, el antropomorfismo. También se lo identifica con la Šeḵiná o divina presencia (cohabitación divina la llama Herrera) en los escritos de la mística merkavá, especialmente III *Henoc*. También en *Zóhar* II, 56a leemos: «Hay una esfera divina llamada 'Libro', tal como está escrito: 'Inquirid en el libro de Yahvé, y leed si faltó alguno de ellos' (Is 334,16), del cual todas las poderosas obras del Señor dependen, y del cual emanan» (1984, III: 173).

72. La expresión *va-yehí*, literalmente «y fue», designa el neutro «y hubo un hay». Este neutro retrotrae al impersonal que enaltece las dimensiones plurales del ser. Así, la expresión *vayhi ḵen* puede traducirse, más allá del consagrado «y fue así», por «y hubo un sí», donde «sí» designa el segmento de la participación existencial al que Herrera parece querer referirse, esto es, a la implicación directa de «el que está» en participación plena, donde la pluralidad del ser se sitúa en lugar prevalente. La expresión *va-yehí Elohim* —«y la divinidad dijo»— está por la unificación de ambas caracterizaciones, la puesta en escena de las dimensiones plurales del ser y la participación del que está en el nivel existencial en las manifestaciones del ser.

73. *Va-ya'as*, al igual que *va-yómer Elohim*, explicita los cuatro mecanismos de la comunicación, de la manifestación, de la gloria y de la participación en el surgimiento del ser, a imagen de las cuatro letras del Tetragrámaton. Se trata de la entera estructura óntica de lo real, erigida, en efecto, sobre el Nombre inefable.

en mundos, orbes, y porciones, orna, puebla, y perfecciona por seis sucesivos grados o días, que parando en el séptimo, quedan cumplidos en acto segundo, y a lo superior convertidos.

Capítulo XI

Con otra exposición (aún más profunda) declara el primer capítulo del Génesis, incluyendo no solamente la creación de los tres inferiores mundos, mas también la emanación de los dos altísimos, y su fuente.

Es la segunda declaración del principio del Génesis la que sigue: En Sof, el incausado Causador de todo, excediendo, como en infinito excede, a todo inteligible concepto y pronunciable nombre, con que no es ni puede ser, de nadie conocido, ni nombrado Berešit, es a saber, con el primer y más excelente de sus efectos, que es Adán Qadmón, inteligencia soberana y divina y *yod* primera, que excede a la *alef*, que es Kéter el emanado, no menos en excelencia de naturaleza que en unidad y sencillez, y en resolución, con el principio o primero del mundo infinito, que excede a Kéter, y a todo el de la Aṣilut y emanado, *bará* Elohim, creó a la divinidad siguiente, es a saber, a las luces del mundo del infinito, que son las casi animaciones y vidas de todos los demás mundos, y primera y más perfectamente del primero y más perfecto, que es el emanado, y llama las Elohim, que significa rigor, porque en ellas primeramente resplandece la bocina de cardinota[74], o lámpara de oscuridad o fortaleza, que es el principio de los cinco rigores o gevurot, que a todos los producidos determinan y miden; y también porque procedieron, según la luz, de alto a bajo, sin conversión de bajo a alto, unas debajo de otras, perpendicularmente, sin *matkalá*, contrapeso, o balanza, cara a espaldas, y no cara a cara, sin que hubiese en ellas distinción de dante y recipiente, macho y hembra; y, en efecto, como procedidas (f. 58r) las más de ellas del nombre inefable de 63, en que sucedió la metafórica caída o muerte, que después se reparó con el ticón o aderezo, que empezó en el antiguo santo, que es el primero de los *parṣufim*, que son ordenanzas de diez sefirot contrapesadas[75]; por todas estas causas digo que se llaman con propiedad Elohim, que es rigor y justicia.

Sigue luego *et ha-šamáyim, ve-et ha-áreṣ*, quiere decir «a los cielos, y a la tierra», que interpreto en esta manera: *et* que significa «a», y que consta de *alef* y *tau*, primera y última letra del alfabeto, representa propiamente a la soberana Ley divina, que resplandece en las diez sefirot emanadas, que conteniendo el principio y fin de todas las letras que com-

74. Término que aparece en las tres partes del *Zóhar*, que Herrera cita como *Sifrá di-ṣeniutá*, *Idrá Rabbá*, e *Idrá Zutá*. Elliot Wolfson (1994b: 382) lo traduce como «centella endurecida». Es una luz que surge de la oscuridad radical, de la incognoscibilidad de En Sof, y es el principio de los cinco rigores o gevurot, que tienen como finalidad la determinación y especificación de todo ser. El paradigma de esta operación de limitación es la sefirá Biná o discernimiento, y su origen es, de modo paradójico para el entendimiento, el amor divino.

75. Attali recuerda que esta expresión, iterada por Herrera, que está por el equilibrio, remite a Ṣeva'ot, que se traduce habitualmente como «señor de los ejércitos», pero que podría ser entendida también como «Dios de las estructuras».

ponen todas las palabras, representadoras de todos los conceptos y de todas las cosas, es principio y fin de todos los tres creados mundos, y que en sí casi medio, comprehende los ejemplares y dechados de todas las criaturas, y realmente es la regla y norma de la voluntad divina, de la pretendida felicidad humana, y de los medios que para conseguirla son convenientes y necesarios, y que como ley antecedente, precedió al mundo dos mil años, que entiendo así: Las unidades significan los singulares o individuos, o sus distinciones; las especies son representadas por las decenas, como los géneros y mundos, o sus diferencias, lo son por las centenas y millares, excediendo en amplitud y comprehensión el género a la especie, como excede el ciento al diez; y el mundo, o universalísimo orden de todas las cosas sobrepuja a los géneros que en sí contiene, como excede el mil al ciento, y como dice Aristóteles, difiere más que en género[76].

Con que el anteceder la Ley divina a este mundo de la ʻAśiyá y corpóreo, es preceder y exceder el mundo de la Aṣilut y emanado, al corporal ya dicho, con la precedencia y exceso de dos mundos, casi dos millares de años, que entre él, como primero, y el mundo de la ʻAśiyá, que es el cuarto, se interponen, y son los de la Beriá o glorioso, y el de la Yeṣirá o angélico. De manera que la Ley divina, que está, o más propiamente es, el primero y más alto de los cuatro mundos de [77]אביע excede, precede, y es más noble, en perfección y eficacia, que este cuarto e inferior mundo de la bajísima ʻAśiyá, en que habitamos, con distinción, diferencia, y exceso de dos mil años, que son, como se declaró, los dos medianos mundos, que entre ella y este corporal y más bajo se interponen y median; con que descendiendo de ella a este, se ha de pasar por dos millares de años o mundos que los apartan, como también para subir de este a aquella ley y mundo cuarto, se ha de pasar subiendo por dos escalones o mundos que, metafóricamente hablando, son dos mil años, para que se pueda llegar a ella[78].

Y volviendo al primer propósito, digo que el mundo de la emanación, significado por את, es principio, casi *alef* de todas las criaturas, fin, como *tau*, de todas ellas, ejemplar, regla y medio, para que procediendo del principio por convenientes caminos, alcancen el fin para el que fueron producidas, siendo como es causa eficiente, ejemplar y final de todo, y como dicen Orfeo y Platón, principio, medio y fin de todas las cosas[79].

76. Aristóteles, *Metafísica*, lib. VII, cap. 12: «Es evidente que la diferencia última será la entidad y la definición de la cosa, puesto que no conviene repetir muchas veces las mismas cosas en las definiciones» (2007: 265).

77. Se trata del anagrama formado por las iniciales de los nombres de los cuatro mundos.

78. La Torá como emanación primera o primer efecto del Infinito es doctrina usual entre los pensadores judíos del Renacimiento italiano. Herrera pudo hallar en Saruq esta interpretación.

79. Cf. Platón, *Las leyes*, libro IV: «según el dicho antiguo, el dios que tiene en sus manos el principio, el fin, y el medio de todas las cosas, dando vueltas conforme a su naturaleza, cumple derechamente su camino» (1999: 146). En su *Comentario al Parménides*, Ficino discurre de este modo sobre el particular: «Platón dice en *Las leyes* que Dios sostiene el principio, el medio y el fin de todas las cosas, mientras que lo niega en el *Parménides*. Como réplica a su objeción, diremos brevemente que mientras que los pasajes en *Las leyes* conciernen a otro dios, esto es, el intelecto y creador de este mundo (inteligible), que contiene distintos modelos de todos los comienzos, medios y fines de este mundo (sensible), el *Parménides* concierne al Uno absoluto y primero, en cuyo seno no hay distinciones absolutas entre las Ideas» (parte segunda) (2012: 66).

Ha-šamayim o «los cielos» significa la Beriá o Silla de la gloria, así por las razones que se dijeron en el capítulo pasado, como porque lo demuestra la *he* de *ha-šamayim*, que es símbolo de Biná, y como tal está en el principio de la dicción aquella *he*, primera y señalada, del nombre inefable, digo que es siempre aplicada a Biná, que en la Silla y mundo de la creación propiamente reside. *Ve-et* (en castellano «y, a») demuestra la Yeṣirá o mundo angélico en que los seis extremos del edificio, Tif'éret o Ze'er Anpín, o breve de faces que los contiene, y la *vav* del cuadrilátero alabado iluminando presiden, y que como *et*, que es siempre añadimiento, fue aplicado y casi acrecentado al mundo de la 'Aśiyá y corpóreo, para (f. 58v) darle forma y vida, y esto por no apartar la *vav* de la *he* postrera, casi esposo de la esposa, las angélicas ruedas u *ofannim* de los orbes y demás cuerpos, y las ánimas racionales de los vestidos y corporales instrumentos en que se envuelven, y por quien obran.

Es finalmente demostrado el mundo de la 'Aśiyá y corpóreo, por *ha-areṣ* o «la tierra», así por ser el postrero, inferior, menos perfecto y eficaz, más grueso y pesado de todos los mundos, como porque la *he* que lo antecede es la de Malḵut, que en él está anidada y lo anima. «Y la tierra era vana, y vacía», etc., que es como si claramente dijera: En la 'Aśiyá o mundo corpóreo predominaban las *qelipot* o cortezas, que son aquellos espíritus inferiores y no puros, que interpuestos entre la divinidad y los hombres, como tenebrosas y espesas nubes, los privan de su comunicación y lumbre, con que quedan vacíos de virtud y ciencia, y llenos de perturbación e ignorancia, como en el primer libro de la *Casa de la Divinidad* se ha declarado[80], o más llanamente y conforme al sentido lite-

80. La fascinante exposición de la naturaleza y mecánica de las *qelipot* es una de las principales aportaciones de *Casa de la divinidad*. En el libro primero, cap. 2 leemos: «De lo que se refirió en el capítulo precedente, se colige que además de las diez sefirot soberanas que próximamente procedieron y emanaron de la infinita Causa Primera [...] hay diez cuadrillas o coros de ángeles que la administran y sirven, como a estos y debajo de estos se hallan otras diez ordenanzas de espíritus inferiores y no limpios» (1731: 4). Remitiendo al autor del *Zóhar* como al príncipe de los cabalistas, prosigue Herrera arguyendo que este «los llamó *qelipot*, o cortezas o cáscaras, (que) se dividen en diez grados, correspondientes a las diez sefirot divinas» (1731: 4). Estas *qelipot* presiden el mundo inferior y corpóreo, «y si llegan alguna vez a santidad, para acusar y recibir licencia y fuerza para castigar a los pecadores, es a la santidad infundida y comunicada al mundo angélico, y no más arriba, porque con saco no se entra en el palacio del Rey» (1731: 7).

En el capítulo 4, Herrera se detiene a explicitar su disposición: «Es famosa sentencia del príncipe de los *meqqubalim* o cabalistas, declarando aquel verso del Cántico de Salomón no menos santo que amoroso, 'al jardín de la nuez descendí', que todo el universo se dispuso de manera que así lo sublime como lo ínfimo, desde el secreto de la luz más alta hasta el inferior de los grados, está incluido este en aquel, y aquel en otro; este dentro de este, y este dentro de otro; de modo que se halla que este es la *qelipá* (o cáscara) de este, y este cáscara (o *qelipá*) de otro; y en efecto, este es vestido de este, y este vestido de aquel; este, meollo, y aquel, corteza, y este que es cáscara y vestido de uno, viene a ser meollo intrínseco (casi cuerpo) de otro; cáscara y vestido del superior, y meollo (y casi interior cuerpo) del inferior. Y no hay duda de que el más alto en cualquier género u horda obra, y no padece; el más bajo padece, y no obra; y los intermedios obran y padecen, si no que tanto más obran y menos padecen, cuanto son más próximos al superior, que solamente obra; y más remotos del ínfimo, que solamente padece; y al contrario, tanto más padecen y menos obran, cuanto más se llegan al postrer paciente, y se alejan del soberano y puro agente [...] De todo lo dicho se infiere que en el orden de los incorpóreos [...] En Sof, el incausado causador de todo, se viste, aunque en uno por medio de otro, de todos los mundos y sus supuestos, conviene a saber, del emanado, creado, formado y hecho, de todos los ejércitos, de manera que es meollo intrínseco, acto, y ánimo de todos, y de ningún modo receptáculo exterior, cáscara, o

ral del mosaico texto, que el mundo inferior y corpóreo, significado por la tierra, era informe, desordenado y tenebroso, como aquel que constando de materia, que siendo pura, pasiva y receptiva potencia, cubierta de privación y falta, carece de toda forma, acto, eficacia, ornamento y lumbre, con que viene a ser y es causa de que también carezca el que de ella participó de todo lo dicho, y se puede llamar vano, vacío, confuso y oscuro; o digamos más propiamente, que por tierra vana y vacía se entiende aquel último sujeto que por sí no es sustancia ni accidente, ni sus opuestas privaciones, sino capacidad y receptáculo, que privado por sí de todo lo que puede recibir de otro, representa, pues, el agua su formable potencia, que por sí indeterminada, es determinable a todas las formas y compuestos naturales, y las tinieblas a la privación que continuamente lo acompaña, y el abismo a la cantidad interminada[81] que a este primer sujeto está siempre unida.

A que se añade que Malḵut, la del mundo angélico, con el concurso de los superiores, y en especial de Ze'er Anpín o chico de faces, que en sí contiene todas las seis sefirot de la fábrica, que son los parabólicos días de la creación del mundo, recibiendo de Ḥésed o gracia, que es el primero de ellos, y en su virtud y según su propiedad y naturaleza formó la 'Aśiyá, no menos tenebrosa que informe, y le comunicó la lumbre que en el primer grado y casi día aplicó a aquel sublime cielo que siempre, total y sumamente, es luminoso, y como primero y perfecto, es origen de las demás lumbres; digo al cielo empíreo, que es el primero, más excelente, y capaz de todos los cuerpos, y que en sí los abraza y contiene, el cual, recogiendo en sí su luz, causó la primera tarde, y comunicándola a los demás cuerpos, que son todos los del corporal mundo, hizo la primera mañana, y en efecto el día, que es compuesto de tarde y mañana. Y esto hasta que producidos el sol, la luna y las estrellas inferiores, luminarias y proporcionadas a los inferiores ojos, se recogió en sí misma la luz empírea, que como improporcionada a los mortales, quedó oculta, aunque reservada para los justos y píos, que con gloriosos ojos e inmortales e impasibles cuerpos, se podrán aprovechar de ella en el siglo futuro, como nuestros divinos divinamente enseñan. O digamos, más llana y literalmente, que infundió la divinidad al desordenado mundo corpóreo, o a la informe materia primera, la luminosa forma de que carecía, que desterrando las tinieblas de la privación, y determinando las aguas de su potencia, lo ilustró, formó, ordenó, perfeccionó, e hizo eficaz y en acto, manifestando como en la lumbre lo que en la tenebrosa privación y potencia estaba encubierto, y de nadie alcanzado.

Sucedió, pues, al primer grado (f. 59r) o día el segundo, en que Malḵut, de parte de Gevurá la rigurosa, dividió el formado y único mundo en sus tres más principales rigores o partes, distinguiéndolos por el número de dos o segundo, que siempre es rigor o justicia, en la primera y perfec-

vestido; y por el contrario, los últimos espíritus o último mundo (de la 'Aśiyá), corpóreo y hecho, que llaman *qelipot* (cortezas) [...] no son en algún modo meollo, eficacia y ánima de ninguno de su orden» (1731: 13-14).

81. Sin término.

ta multitud, que es el tres, que también, como tal, no deja de serlo. Que es causa que no hubo aprobación en la obra de este segundo día, diciendo, como en los demás, que vio Elohim lo que había hecho y era bueno, porque la división y multitud, no solamente en cuanto a sí no son buenas, mas antes son origen y ocasión de muchas imperfecciones y faltas, como es manifiesto a los mediocremente doctos.

Y el distinguir el corpóreo mundo en tres partes se puede interpretar en este modo: Las aguas que están sobre el cielo representan al primer móvil y al cielo cristalino, que como transparentes o diáfanos se llaman aguas, mas superiores al cielo, por distinguirlas de las que le son inferiores, y por su naturaleza, elementales y corruptibles; por la extensión, expansión, o firmamento son significados los ocho siguientes cielos, es a saber, el octavo en la subida, que comúnmente se llama firmamento, en que después se colocaron las estrellas, y los siete cielos que siguen, que fueron ornados en el día cuarto, con el sol, luna y demás planetas, aludiendo por aguas que están debajo del cielo, a los elementos que, como aguas, padecen continuo movimiento, alteración, flujo y reflujo, o disminución y aumento. Y es de notar que la distinción del segundo día no fue en los orbes y esferas, sino en los casi mundos, quiero decir, en el que excediendo al firmamento, es diáfano o transparente, como agua en el mismo firmamento, que es compuesto de partes luminosas, que son las estrellas y de partes diáfanas, que es su restante circular cuerpo, y en las aguas que están debajo del firmamento, que tienen partes luminosas, partes diáfanas y partes opacas, y son los elementos y elementados; de manera que lo más alto, y que primeramente fue creado, es la luz empírea, pura, total y perfecta; lo que la sigue es del todo transparente o diáfano, a que sucede lo que es compuesto de lumbre y diáfano; y a este el que añade sobre los dos, el opaco y oscuro, quiero decir, el que ni es luz ni diáfano que la puede recibir, sino naturaleza que, careciendo de lumbre, es incapaz para participarla.

Ahora después de la distinción de los casi mundos, en que el universal y grande fue dividido, lo distinguió la divinidad, que es Malḵut la santa, en virtud de Tif'éret o hermosura, y según su propiedad y naturaleza de beldad, proporción, y clemencia, en el día tercero, en que el dos, volviendo al uno, se hace tres, número impar, indivisible y perfecto, y que como tal, contiene principio, medio, y fin, alto, mediano y bajo, y los tres espacios de la cantidad continua, que son longitud, latitud y profundidad. Y esta distinción fue en los orbes, cielos y regiones, que a los tres casi mundos multiplican y hermosean, que son los dos puramente diáfanos ya dichos, y los ocho mezclados de diáfano y lumbre, y los cuatro inferiores, diáfanos, lucidos y opacos, que también ya se han referido, añadiendo la germinación de las hierbas, plantas y árboles, que además de que son, o producen, el alimento de los animales, participan y son dotados de admirables propiedades y virtudes, así ocultas como sabidas, y no menos medicinales que salutíferas. Que todo es propiedad de Tif'éret, que es causa de la salud, que consiste en proporción y concordia, de su conservación, medicina y remedio, como también lo es de la producción de los hijos, siendo el metafórico hijo de los soberanos padre y madre, y de quien por

Malḵut la santa proceden todos los mundos, y en especial los hijos de Israel, que lo son propiamente suyos, según lo del Deuteronomio, cap. 14: vosotros todos[82] sois hijos de Tetragrámaton, vuestro dios. Con que no es de admirar que en este día hubiese dos aprobaciones (f. 59v), de que la una es por el segundo día, que en este tercero fue perfeccionado, como lo es el rigor por la clemencia, y la otra por el mismo tercer día, que depende, como se dijo, del que es grandemente misericordioso, e inclinado a la parte de merced y gracia.

Sucedió al tercer grado o día el cuarto, en que Malḵut la divina, recibiendo de Néṣaḥ, que es rama de Ḥésed y que le corresponde, como también en la creación del mundo, el día cuarto al primero, el quinto al segundo, y el sexto al tercero, ornó los cielos de sol, luna y estrellas, que con su lumbre y eficacia imitan a la luz empírea, que fue producida en el día primero. Después de lo cual, de parte de Hod, que es participación de Gevurá, y como ella rigurosa, hinchió el aire y agua de aves y peces, correspondiendo en ello a la obra del día segundo, en que distinguió los cuerpos diáfanos o transparentes. A que sucede la del día sexto, en que la dicha Malḵut, participando de Yesod, que es propagación y propiedad de Tif'éret, pobló la tierra, que en el tercer día fue separada de las aguas, según la propiedad de cuerpo sólido y opaco, mas ornado y hermoseado de los varios colores y figuras de los brutos y hombres, que en algo simbolizan, con las hierbas, plantas y árboles que visten a la tierra. Con que parando en sí misma, reposó Malḵut la santa, como en el día de Šabbat y séptimo, convirtiéndose a los superiores, de quien recibiendo mayor luz que la pasada, se santifica y apura, separándose de lo inferior y profano que bendice y aumenta, comunicando aquella acrecentada y divina lumbre que lo acendra, perfecciona y anima, según lo del sagrado texto, que dice: *Šabbat va-yinafaš*, que propiamente quiere decir, reposó, y animó o almó[83]. Como en particular, y con gran excelencia y afluencia, hace a su escogido pueblo, que en este santo día separa de lo inferior y no tan limpio, y santifica y levanta a la santidad soberana, comunicándole aquella divina lumbre que podemos llamar ánima, y es participación e imagen de la futura bienaventuranza.

Capítulo XII

Apúntanse brevemente otras tres exposiciones de la creación del mundo referida por el príncipe de los profetas, no menos nuevas que cabalísticas y altas.

Concluiremos este Libro Quinto con apuntar brevemente tres exposiciones de la creación del mundo, de que la primera es: *be-rešit* con el principio que es el mundo de la emanación, animado por el del infinito, *bará* Elohim creó la infinita y no nombrada Causa Primera el divino mundo de la Silla de la gloria, que en comparación de los más altos, es rigor y

82. La palabra «todos« no está en el versículo referido.
83. Esto es, insufló alma.

Elohim; *ha-šamayim* o «a los cielos», es a saber, a los ángeles, que habitando en los cielos son, como ellos, lucientes, eficaces, y poco conocidos, y en efecto al mundo tercero o de la Yeṣirá y formación, que ilustra y gobierna, casi cielos, a este cuarto y de la ʻAśiyá o fábrica que llama con gran propiedad tierra, sobre cuya informe y confusa potencia, casi abismo y aguas, se movía o incubaba el espíritu de la divinidad, que son los *ofannim* o angélicas (f. 60r) ruedas que, como ánimas, están infusas y aplicadas al corporal mundo, por cuyo medio, desterrando la divinidad a la privación tenebrosa, le influyó la forma luminosa, y lo distinguió, ornó, e hinchió en seis días o grados, correspondientes a los seis extremos de la cantidad continua en que se extiende, parando como en última perfección en el séptimo, que como número que no es engendrado de ninguno de los que el diez en sí contiene, ni engendra a alguno de los que dicho diez en sí comprehende, es libre de acción y movimiento, quieto y estable, y como tal, semejante a los soberanos con quien se junta.

Es, pues, la segunda exposición: *be-rešit*, con el principio que es Abba o padre alto, Ḥoḵmá o sapiencia, coronado con la corona altísima que es Kéter el sublime, *bará* Elohim produjo a Imma o madre, y en efecto a Biná o inteligencia, *ha-šamayim* o a los cielos, a Zeʻer Anpín o chico de faces, que es aquel *parṣuf* que consta de las seis sefirot de la fábrica, unidas entre sí y aumentadas; *ve-et ha-areṣ*, «y a la tierra», que es Malḵut la santa, que siendo en algún modo informe y vacía, fue formada, distinta, y ornada en seis días, según las seis sefirot, que participando de su esposo, incluye en sí misma, casi día séptimo, festivo y de reposo, con que queda no menos cumplida y perfecta que estable y quieta. Y en esta exposición están incluidos los *parṣufim* u órdenes de diez sefirot contrapesadas, que integran y casi componen el nombre de la esencia e inefable, como en nuestro tratado de la *Casa de la Divinidad* hemos declarado[84]. Y en la exposición precedente se han explicado los mundos, en que según la sentencia de los cabalistas, el universo, así efluido y emanado, como creado, formado, y hecho, se distingue.

A que se añade la tercera declaración del mosaico y divino texto, que con las dos que se pusieron en los capítulos 10 y 11 de este libro, vienen a ser cinco, y es esta: *be-rešit*, «con principio» o «con sapiencia», que siempre lo es, según lo del Sapiente[85]: «Tetragrámaton me poseyó principio»; y lo de su padre, *Rešit* o principio, sabiduría, a que aludió el Paráfrasis Caldeo[86], diciendo: «con sabiduría» (en lugar de *be-rešit*) o con principio, creó la divinidad los cielos y la tierra, etc.[87]. Produjo, pues, todas las cosas la infinita y no cognoscible ni nombrable Causa Primera, *be-rešit*, «con sabiduría», con que siendo improporcionada, se proporcionó a todas, entendiendo y queriendo limitados efectos, a los cuales casi es-

84. *Casa de la divinidad* está dedicada a los misterios últimos. Cf. en particular lib. III, cap. 3.

85. El rey Salomón.

86. El Paráfrasis Caldeo o la Paráfrasis Caldea: los autores empezaron a explicar en caldeo sus libros sin realizar una traducción exacta, y formaron los targumim y sus paráfrasis, entre ellos, el de Onqelos sobre el Pentateuco.

87. Pr 3,19: «Yahvé con sabiduría fundó la tierra, afirmó los cielos con inteligencia». Vital comenta este versículo en *El palacio de Adán Qadmón*, puerta III, cap. I, 1, 92, y cita *Idrá Rabbá*.

trechando su infinita potencia, se comunicó; o *be-rešit* empezando a comunicarse fuera de sí, *bará Elohim* produjo al primer Din y rigor, que es Avir Qadmón, aire o sujeto, y receptáculo precedente, el cual, como privado de la luz de su infinita causa, que por el *ṣimṣum* se recogió en sí misma, quedó no menos vacío que oscuro, mas con aptitud y capacidad para ser ilustrado y colmado de todas las perfecciones que después le comunicó, produciendo de él y él a Adán Qadmón, que llama Šamayim o cielos, por ser, como ellos, entre los cuerpos el más perfecto de todos los producidos; *ve-et ha-areṣ*, «y a la tierra», quiere decir produjo también a los inferiores *kelim*, instrumentos, o luces, que de Adán Qadmón casi naturalmente resultando salieron, y que comparados a él, que es sublime como cielos, se pueden llamar y son ínfimos, casi tierra. *Ve-ha-areṣ haietá, tohu va-bohu* quiere decir que la tierra era vana y vacía, que interpreto, por las parabólicas caída y muerte de dichos instrumentos o vasos, que nuestro maestro el Rab de Luria introduce, y que entiendo fue, que no pudiendo los ya dichos *kelim*, o soberanos instrumentos y vasos, sufrir el ímpetu y exuberancia de la luz altísima, se volvieron las espaldas, y se aplicaron a lo inferior, casi abismo, quedando como en tinieblas y muertos, sin la luz que los vivificaba, que es lo que el texto dice, que las tinieblas eran sobre las faces del abismo, es a saber, sobre los difuntos y caídos instrumentos, que bajando del sublime cielo, que es Adán Qadmón, se sumergieron y profundizaron en el ínfimo abismo, que son los inferiores y (f. 60v) futuros mundos.

Es, pues, el *rúaḥ* Elohim, o espíritu de la divinidad, que volaba o incubaba sobre las faces de las aguas, la luz del *meṣaḥ* o frente de Adán Qadmón, que explicada en las diez sefirot de מה, es como vida y espíritu de la tierra o instrumentos caídos, mas esto mediante las aguas que son aquella capacidad, aptitud e inclinación para volver a su alto origen, que nunca perdieron. Y es de notar, que juntándose estas diez sefirot de מה con las diez de סג caídas, y que como tales, y procedidas de Biná, se llaman propiamente Elohim, las animaron y dieron vida, resucitando, casi cuerpos muertos, con la presencia e infusión de su vital espíritu, que de sí y de ellos constituyó el mundo de la Aṣilut o emanado, dividido en seis *parṣufim* u órdenes de diez sefirot contrapesadas.

De que el primero es ʻAttiqá Qaddišá o viejo santo, que llama luz por su eminencia, pureza, perfección, extensión y eficacia, y porque siendo (como lo es la luz) grandemente manifiesto en sus receptáculos y efectos, es en sí mismo sumamente oculto, y de nadie comprehendido. El segundo *parṣuf*, o metafórico día, es Arik̠ Anpín o extendido de faces, comparado a los cielos y aguas de arriba y abajo, porque como cielos tiene trece tikumim o aderezos, casi Zodíaco con doce signos y siete aderezos de la cabeza, casi siete planetas, demostrando en sus tres distinciones, las tres cabezas de que él y su inmediato principio constan: de que la primera es la de la *ʻitida*[88], o que no se conoce, comparada a las aguas superio-

88. Expresión aramea que Attali traduce como «que no se hace conocer», remitiendo a *Zóhar* III, 288b, *Idrá Zutá,* donde la descripción de la experiencia mística se concreta en la paradoja de la visión de Dios en Ezequiel. Los seres vivientes, que se describen como yendo y vinien-

res, que no se ven ni entienden; la segunda, que llaman resa de *ʿayin*, es a saber, cabeza de no o nada, es semejada al cielo, que no es ni tiene en sí, formalmente, ninguno de los elementos o elementados; y la tercera cabeza, que llaman de Arik̲ ancho o extendido, es significada por aguas, que por sí careciendo de término, fluyen y se dilatan y extienden. Sigue el *parṣuf* o día tercero, que es Abba y Ḥok̲má, quiere decir padre y sabiduría, significado en el separarse las aguas de la tierra[89], y en la germinación y hermosamiento de ella, que interpreto por la salida de Abba casi tierra, de las a él superiores aguas de Arik̲, con que queda descubierto del abismo de oscuridad y privación, que cubriendo velaba sus inteligibles, y la germinación y fructificación de la tierra es representación de que Abba o sabiduría, casi paraíso terreno y de deleite, se fecundó, explicó y ornó de los ya proporcionados inteligibles, casi frutos, que no solamente en sí están como plantados, mas a los inferiores ofrecidos, para que, casi comiendo de ellos, se alimenten y perfeccionen con las verdades alcanzadas[90]. Y el que más y más cumplidamente esto consigue y hace, es el cuarto *parṣuf* o día, que es Biná e Imma, o inteligencia y madre, en quien el sol, luna y estrellas fueron producidos y colocados; quiere decir Zeʿer Anpín, llamado sol según lo del sol y escudo Tetragrámaton[91]: y Malk̲ut que es dicha luna, y las sefirot de la fábrica, *ṣerufim* y combinaciones del nombre alabado, que podemos llamar estrellas, y en efecto lumbres que del soberano padre, casi hijos, concibió en sí la madre alta, y parió después abajo en sus inferiores grados, que están explicados en los dos días siguientes, de que el inmediato, y que es el quinto, es símbolo del quinto *parṣuf*, que es el abreviado de faces, en que las aves y peces representan los actos de entender y querer, con que casi volando se levanta a lo sublime, y los con que por medio de su activa potencia y fecunda como agua, se inclina y junta a la tierra, recibiendo la luz soberana en sí mismo, casi diáfano y aire, y comunicando su fecundidad, como agua a la tierra, que es Malk̲ut la santa, que casi alimenta y mantiene con sus inteligibles, volibles y activas fuerzas, como con aves y peces, con que ella en su propio *parṣuf* o día sexto, según lo de *yom ha-šiší*, con la *he* demostrativa que es su propia letra, y como ella, la última del nombre inefable, queda perfecta, ornada y llena de innumerable variedad y hermosura, de animales irracionales y hombres, quiero decir, de inteligibles y fuerzas para enten-

do «a semejanza de relámpagos» (Ez 1,14) postulan con su acción una expresión dinámica en su propia esencia, hasta el punto de que la conciencia humana ordinaria es incapaz de captarla. Sells retrotrae a Plotino como génesis de la paradoja: «la contradicción real surge cuando la función referencial limitada del lenguaje se encuentra con una noción rigurosamente apofática de lo ilimitado» (1994: 21).

89. El *parṣuf* Abba se desprende de la privación de las tinieblas, y emerge a imagen de la tierra firme, separándose de las aguas. Se opera la diferenciación en tanto que el *parṣuf* se evidencia sobre el fondo del abismo.

90. La descripción más completa de las tres cabezas de ʿAttiqá Qaddišá está en *Zóhar* III, 288b-289a, *Idrá Zutá*. Son la cabeza de la sabiduría oculta, la cabeza suprema y la cabeza de todas las cabezas, y constituyen una clara referencia a las tres sefirot más altas, fuente de todas las demás luces y tríadas.

91. Sal 84,11: «Porque sol y escudo es Yahvé Dios; gracia y gloria dará Yahvé. No quitará el bien a los que andan en integridad».

der todas las cosas, y producir las inferiores. Es finalmente el séptimo día de la creación del mundo, y Šabbat santo y bendito, no *parṣuf* o nueva producción, sino la misma Malḵut, según convertida a los superiores, se une con ellos, y de hija del abreviado de faces, sube a ser su esposa[92], y finalmente llega, sublimándose[93] aún más, a ser su madre, según lo del sabio, que la mujer es corona de su marido, y lo de nuestros cabalistas, que el fin que siempre es ella, es no solamente primero en la intención, aunque (f. 61r) postrero en la consecución, mas también que es el que al fin se junta y une con su principio, que es el antiguo de los días, y Corona altísima[94], según el misterio de las sefirot en círculo, *yod* en el principio, *yod* en el cabo, y unión del último con el primero, con que viene a ser Tetragrámaton el primero y Tetragrámaton el postrero, sin que haya Dios fuera de él, la luna igual al sol, como era en el principio, la luz que sube, una con la que desciende, y en efecto el Señor uno y su nombre uno, que es el fin y felicidad pretendida de todos los efectos de la infinita Causa Primera.

Fin del quinto Libro

92. Cf. Wolfson, 1997.
93. Pr 12,4: «La mujer virtuosa es corona de su marido».
94. Pr 4,9: «Adorno de gracia dará a tu cabeza; corona de hermosura te entregará».

(f. 61v) SEXTO LIBRO

Capítulo I

Refiere la segunda dificultad o duda propuesta en el tercer capítulo del libro cuarto, y responde que en el primer efecto produjo la Causa Primera todos los efectos, y que, concurriendo con él y con todos los demás a todas sus operaciones y efectos, es más causa de ellas y de ellos que ellos mismos, y que, pudiendo producir todo por sí y sin medios, los quiso producir y produjo por ellos, y eso a fin de comunicarse más y más perfectamente, a sus efectos, y ser más glorioso y conocible en ellos, haciendo que en ellos no solamente hubiese efectos y producidos, mas también causas y producidores.

Respondimos asaz copiosamente a la primera objeción y duda que se propuso en el Libro Cuarto, capítulo tercero, concluyendo en él, y en todo el Libro Quinto, que los efectos de la infinita Causa Primera, o son finitos, y hay un supremo que como tal no puede ser excedido, y esto por parte de la producible naturaleza de los limitados efectos, y que siéndolo así todos como cada uno, no son capaces de infinidad, ni pueden ir, ni es razón que vayan vanamente en infinito, o son finitos por la voluntad de dicha Primera Causa, la cual, limitando su ilimitada eficacia a determinados efectos aplicados a finitos lugares y tiempos, los produjo, no como pudo, sino como, donde y cuando quiso, haciéndolos finitos en número y limitados en duración (pues todos tuvieron principio, y de no ser vinieron a ser), y en extensión o presencia, siendo todos limitados en vigor y eficacia, y no inmensos. Es verdad que entre estos sus efectos produjo uno, que como más alto y perfecto, excede a todos los demás.

Que constituido traeremos ahora la segunda objeción y duda, que en lugar ya dicho se propuso, y es esta; o aquel perfectísimo efecto que así excede a todos los que son y pueden ser, que de ninguno puede ser igualado ni excedido, es natural a En Sof, la Causa Primera, o lo produjo con entendimiento y libre voluntad y albedrío, de manera que pudiendo hacer mayor o menor efecto, quiso hacer este más que otro; y si es así, ¿qué necesidad tenemos de las sefirot o soberanas numeraciones, que son medios e instrumentos, finitos, múltiples, diversos, y en alguna manera mudables, de la infinita, única, sencilla e inmutable Causa Primera, que por ellos se determina y acomoda a finitos, multiplicados, y mudables efectos y operaciones? Porque si ella, por su entendimiento y voluntad, se puede determinar y determina a producir este o aquel efecto, de este o de aquel modo, en este o en aquel tiempo y lugar, en vano (f. 62v) parece que constituimos los medios de Adán Qadmón, luces, sefirot y *parṣufim* del mundo del Infinito, Aṣilut, Beriá, Yeṣirá y ʻAśiyá, y semejantes, pudiendo, como aprueban los peripatéticos y modernos teólogos, por su libre volun-

tad y beneplácito, temperar y acomodar su eficacia, de modo que, aunque en sí infinita, produzca infinito efecto, así que poniendo en la Causa Primera entendimiento y voluntad, parece que excluimos los medios y, por consiguiente, toda la cábala que en ellos está fundada, y negándoselos, parece que ponemos todo lo demás a caso [azarosamente], si no es el primer efecto, que hacemos natural, y por así decir, adecuado, que es contrario a la razón, que excluyendo el caso[1] como incierto, raro y desordenado, prueba que la disposición del universo no procede de la materia ni de muchos agentes, ni solamente de la encadenada sucesión de las causas, sino de la traza intelectual e intención de un primero.

Confírmase lo dicho, con que procediendo de la Causa Primera un solo efecto, no podemos dar razón de la variedad de todos, porque aplicando a cada uno su causa, no aplicamos ninguna a la variedad de todos los efectos y causas segundas, dando a entender que del concurso de todas las causas, sin intención de ninguna y, por consiguiente, a caso, proceda la distinción de todas las cosas, reduciendo lo más perfecto del universo, que es el admirable orden de sus partes entre sí con el todo, y con su causa final y eficiente, en el defecto y degeneración de las varias causas, que según decaen una de otra, y todas de la primera, constituyen, sin intención y a caso, la ordenada y bien dispuesta variedad de los mundos y de sus partes. Hasta aquí es la segunda objeción o dificultad, no menos importante que dificultosa.

A que respondemos, invocando el divino auxilio, que siguiendo la segunda respuesta de la primera duda, no la hay en esta, pues se concede y afirma que la divinidad produjo todas las cosas por su entendimiento y elección, voluntad y beneplácito, y que, pudiéndolas producir sin medios, las produjo por ellos (quiero decir, por sus divinas luces, sefirot, *parṣufim*, y semejantes emanaciones o resultancias, que aunque son sus efectos, no son sus criaturas, sino sus casi rayos y comunicaciones) a fin de comunicarse y manifestarse a más y más perfectamente, produciendo causas, y causas de causas, y no solamente efectos, ineficaces y faltos.

Mas porque la primera respuesta estriba en la autoridad de nuestros divinos, y es aprobada de muchas razones que en el Libro Cuarto se han traído, añadiremos, para más perfecta inteligencia de esta materia, y más exacta respuesta de esta y de otras dudas, que en el primer efecto produjo la Causa Primera todos los demás efectos, porque siendo ella, como se ha probado, uno sobre todo, como aquella que por no ser contenida de ningún género de cosas, ni incluida en él, es sobre todos los géneros, y fuera de todos los géneros, de modo que no siendo apropiada ni determinada a un propio género de efectos, se extiende a todas las cosas que absolutamente son posibles, produciéndolas, conservándolas, gobernándolas y perfeccionándolas siempre a todas.

Mas porque del purísimo Uno no procede inmediatamente sino uno, es necesario que emane de aquel Uno, que como infinito, es igualmente sobre todo, Uno todo: uno, en cuanto procediendo de su unicísima fuente, es semejante a ella, y todo en cuanto degenerando de su inimitable sen-

1. El azar.

cillez, viene a ser multitud, pero total y perfecta, porque habiendo de ser número, como efecto del Uno, después de él e inferior a él, es mejor que sea número universal y todo, que particular y determinado a este o aquel género; en especial que el que es primero en algún género, es perfecto en aquel género, y siéndolo, contiene en sí a todos los de aquel género y, por consiguiente, todas sus naturales perfecciones, de manera que el primer (f. 62v) perfectísimo efecto debe contener, y contiene en su único ser, sin división de sitio o lugar, y sin variedad de movimiento o tiempo, todos los demás efectos.

Como lo confirma Marsilio Ficino sobre Plotino, con semejantes palabras: Como de la naturaleza, que no tiene ojos ni pies, mas algo más excelente, se engendran los ojos y pies, así del purísimo Uno que no tiene determinada forma de esencia, vida y entendimiento, sino algo más noble y preeminente, todo lo dicho procede, mas como del sencillísimo próximamente procede el múltiple y vario, porque procediendo de la unidad, es algo, mas no la misma unidad; es, pues, multitud, porque siendo uno, mas menos uno que su causa, es necesariamente múltiple o numeroso, en particular que, participando algo de su causa, y degenerando en algo de su causa, no puede ser, como ella, sencilla, sino compuesta y juntada de la propia unidad de cada parte, y de la común y recíproca unión de cada una y de todas con el todo[2]; mas la multitud que próximamente nace de la unidad primera, es omniforme y total multitud, pero entre sí tan unida, que en cada una de sus formas o partes contiene y comprehende, en alguna manera, todas sus formas y partes, porque siendo el Sumo Bien sobre todas las cosas, sin ninguna proporción a alguna de ellas o a todas, es cierto que no recibe su inmediato efecto de alguna determinada o particular cosa, sino igualmente a todas, haciéndose forma total y omniforme, y que en sí incluye las ideales formas de todas las cosas, entre sí absolutamente distintas.

Que es lo que nuestro Ḥaḵam nos enseña, cuando dice que en Adán Qadmón, que es el primer y más excelente efecto, produjo En Sof, que

2. *Teología platónica*, lib. II, cap. 7: «Pero toda posible multiplicidad deriva de la unidad, y toda composición posible de la pura simplicidad. Si, pues, Dios es la suma verdad, y si nada puede ser sin la verdad [...] toda cosa extrae de Dios un origen [...] Dios hace todas las cosas partícipes de sí mismo. Y todas las cosas tienden al bien, en efecto, porque tienden a volver a su origen, que está en el bien» (1965, I: 158). También León Hebreo (*Diálogos de amor*, segundo diálogo): «La cabeza del hombre, que es la parte superior de su cuerpo, es imagen del mundo espiritual, el cual —según el divino Platón (que no anda lejos de Aristóteles)— tiene tres grados: alma, entendimiento, y divinidad. Del alma procede el movimiento celeste, y ella provee y gobierna la naturaleza del mundo inferior, al igual que en este la naturaleza gobierna la primera materia. El equivalente del alma en el hombre es el cerebro, con sus dos potencias del sentido y del movimiento voluntario, potencias que están contenidas en el alma sensitiva, correspondiente al alma del mundo, que provee y mueve los cuerpos. Viene luego en el hombre el entendimiento posible, que es la última forma humana y que corresponde al entendimiento del universo, en el cual están todas las criaturas angélicas. Finalmente, hay en el hombre el entendimiento agente, el cual, al unírsele el posible, se hace actual y lleno de perfección y de gracia de Dios, copulando con su sagrada divinidad. Esto es lo que en el hombre corresponde al principio divino, del cual todas las cosas toman su principio, y a él se dirigen y en él descansan como en su fin último.

»Esto debe bastarse, Sofía, en este nuevo diálogo familiar, acerca de la semejanza del hombre con todo el universo y por qué, con razón, lo llamaron los antiguos 'microcosmos'» (2002: 110-11).

es la Causa Primera, todos los *šemot* o nombres divinos[3], y en particular, los cuatro, origen y animación de los cuatro mundos que le siguen, todas las sefirot y *parṣufim* soberanos, y finalmente todas las letras, que no son otro que los números, principios, e ideas o causadoras formas de todas las cosas; y supuesto que es más perfecto, el cuadrilátero inefable, extendido en עב o 72, que Adán Qadmón en sí contiene, que el que se coloca en el mundo de la emanación, o es propio de Ḥoḵmá o sabiduría, de cualquiera de los *parṣufim* de los mundos de la Aṣilut, Beriá, Yeṣirá y ʻAśiyá, como también son más perfectos los demás nombres, sefirot, *parṣufim*, letras e ideas de Adán Qadmón, que los de todos los siguientes, es cierto que no solamente ha producido la Causa Primera todos estos efectos, y los demás que en ellos se contienen, en su primer efecto, mas que los ha producido en el más verdadero y perfecto modo que es posible, es a saber, en modo divino, emanado y no creado, causal y no formal o participativo, y en resolución, en modo eminente, ideal e inteligible, porque, *exempli gratia*, la primera idea o forma representadora y causadora del sol, que el primer ejemplar o inteligible mundo en sí contiene, es mucho más perfecto y verdadero sol que este corporal y visible, que en su comparación es sombra y no luz, imitación muy deficiente, y no ser ni sol verdadero, y lo mismo se debe decir de las ideas, raíces y soberanas causas de los demás efectos, que sin duda son mucho más perfectos que sus ejemplados, ramas, y propagaciones, que de ellos degenerando procedieron. Con que se concluye que en el primer, único Adán Qadmón, produjo no solamente la infinita Causa Primera todas las cosas, mas también en el más perfecto, excelente y verdadero modo que es posible.

Además de lo cual, como todos los filósofos, con Aristóteles, prueban, en los movedores esencialmente y por sí subordinados, el inferior no mueve sino movido por el superior, y este por otro, hasta llegar al primero y altísimo, que no movido de otro, mueve a todos, y lo mismo y aún más es en (f. 63r) las causas eficientes, en que la inferior, dependiendo de la superior, obra obrada por ella, y con su virtud y concurso, y esta por otra, y así sucesivamente, hasta llegar a la más alta y primera, que sin ser causada de otra, pues sobre ella no hay otra, es causa de todas las demás causas, y de todas sus operaciones y efectos, de manera que no solamente es más causa de los efectos de las segundas y causadas causas que ellas lo son de ellos, mas propiamente hablando es sola y verdadera causa de todas y de todos; y los demás, comparados a la altísima Causa Primera, como medios o últimos, son casi instrumentos y términos por los cuales y en los cuales difunde y estampa su divina causalidad y eficacia[4].

Y tratando de las causas causadas y segundas, digo que son instrumentos de la incausada y primera, y que obradas y movidas por ella, obran y mueven a otros, porque el que es causa de la causa, mucho más es cau-

3. En Adán Qadmón está todo, y los nombres divinos atañen a este primer perfectísimo efecto.

4. Aristóteles, *Física*, lib. VIII, cap. 6: «algunas cosas son movidas por un moviente inmóvil eterno y por ello están siempre en movimiento, pero otras son movidas por algo que es movido y que cambia, por lo que también tienen que cambiar. Pero el moviente inmóvil, al permanecer simple, invariante, y en lo mismo, moverá con un movimiento único y simple» (1998: 461).

sa del efecto, influyendo (como enseña el autor del *Libro de las causas*[5]) primero y más intensiva, extensiva, intrínseca y perfectamente en todos los efectos que las causas segundas y apropiadas a ellos, influyen en ellos; porque habiendo recibido de la primera el ser y potencia, reciben continuamente la conservación, acción y obra; y a la verdad, todo ser, así el fluyente como el permaneciente, procede y depende siempre del puro ser por esencia, que como infinito, estando en todos, es siempre en todos causa de todo participado ser, potencia, acción y efecto, y no menos causa de la operación y obra que de la esencia y existencia, vigor y eficacia, de quien ambos proceden, porque como ya se dijo, toda entidad, así fluyente y móvil (como es la operación y movimiento), como estable y permaneciente (como es la esencia y potencia), depende siempre, siendo ser por participación y limitado, del que es ser por sí mismo, total e infinito.

Con que podemos concluir que la Causa Primera no solamente ha dado el ser y potencia para obrar a Adán Qadmón, su perfectísimo efecto, mas también lo conserva continuamente, lo aplica como su instrumento a la obra, lo dirige en la acción, e influyendo inmediatamente en él y en ella, lo conduce al efecto en que resplandece su comunicación y gloria, de modo que, como el que echando una piedra en el agua es causa del primer círculo, que de su eficacia inmediatamente procede, mas de todos los siguientes que del primero resultan, así y mucho más la Causa Primera no solamente produjo el divino e inteligible mundo, que es Adán Qadmón, mas también todos los demás, es a saber, a los *orot* o lumbres, casi vivificaciones y ánimas de las sefirot y *parṣufim*, que les son como instrumentos, vasos, y cuerpos, pero incorpóreos y divinos, además de los cuales produjo los tres creados mundos, el de la Silla de la gloria, el de la Yeṣirá y angélico, y el de la ʻAśiyá y corpóreo, que son como representación e imagen de los tres primeros mundos, emanados y divinos; y aunque en ellos hay encadenada sucesión, con que uno próximamente depende de otro y de la Causa Primera solamente, sin medio el primer perfectísimo efecto, con todo, todos dependen de ella, porque a todos es inmediata, con inmediación de virtud y supuesto, siendo en todos totalísima y sumamente perfecta Causa de todo ser, poder, operación y efecto, que como participado y por otro, necesariamente depende del que es independiente de otro, y por sí mismo.

(f. 63v) Capítulo II

Propone algunas objeciones y dudas contra lo que acabo de determinar, y respondiendo a ellas, declara con ocho razones por qué quiso la Causa

5. *Libro de las causas*, proposición 1, ya referida: «Toda Causa Primera influye más sobre su causado que la causa universal segunda» (2001: 69). Además, «cuando la causa segunda se separa del causado, que la sigue, no se separa de él la primera, que es superior a la misma, ya que es causa de él» (2001: 69). Cf. también *Elementos de teología*, de Proclo: «Todo lo que es producido por los seres secundarios es producido en una mayor medida a partir de aquellos principios anteriores y más determinativos, a partir de los cuales se derivaron los mismos secundarios» (2004: 54). Y también: «Todos aquellos caracteres más universales que están inherentes en los principios originales se irradian sobre sus participantes antes que los caracteres específicos, y abandonan más lentamente a un ser que ha participado de ellos» (2004: 66).

Primera producir por medios lo que pudiera producir sin ellos, concluyendo que obra más y más perfectamente en esta manera que si obrara todo inmediatamente.

No faltan objeciones y dudas que dificultan la verdad que en el capítulo precedente se ha constituido, como es que en vano parece que se obra por muchos lo que se puede obrar por uno, porque la naturaleza, y mucho más, el autor de ella, como no falta en lo necesario, así no abunda en lo superfluo; de manera que si la Causa Primera lo es de todas las acciones y efectos, ¿qué necesidad hay de constituir las segundas?, y si ellas son poderosas y suficientes, ¿para qué se pone el concurso de la Primera? Cuanto y más que parece imposible que de dos totales causas proceda una sola acción y efecto, en especial que o la Causa Primera obra todo el efecto, o solamente parte de él; si lo obra todo, no le queda qué obrar a la causa segunda, y si solamente obra parte, habrá parte que no dependa de la Causa universal, que siendo ser por esencia, es causa de todo ser por participación, lo que es imposible. Además de que obrando solamente parte, no sería total y perfectísima Causa, sino parcial e imperfecta, no sería sumamente buena, pues no se comunicó haciendo bien a todo el efecto, sino a parte de él, lo que es inconveniente.

Pero respondiendo a estas dificultades, decimos que en todo agente se pueden considerar dos cosas, de que la una es el mismo agente, como *exempli causa*, el fuego, y la obra, la potencia activa por cuyo vigor obra, como el calor; mas la activa potencia del inferior agente depende de la del superior, que se la dio cuando lo produjo, conserva mientras es, y dura y aplica, como causa principal, a su instrumento, a la operación y efecto. De manera que su acción no procede solamente de su propia activa potencia, sino de la de los superiores, con que como el inferior agente es inmediatamente cercano a su efecto, así lo es también la virtud o potencia activa del superior, porque la potencia del inferior no obra por sí su efecto, sino por la potencia del próximo, así y más alto, y este por la del otro, y todos finalmente por la del altísimo, que es por sí y no por otro, eficaz y productora, como causa inmediata de aquel efecto; donde las demás, como no son por sí sino por otro, así no son productoras por sí de sus efectos, sino por otro, es a saber, por la virtud y eficacia del primer agente.

De modo que, como no es inconveniente que la misma acción proceda del agente y de su vigor o potencia, así no lo es que el (f. 64r) mismo efecto dependa de la causa segunda y de la primera, y de ambas inmediata y totalmente, siendo verdad que no decimos que parte de la calefacción (o acción de calentar) proceda del fuego, y parte del calor, o parte de la escritura dependa de la mano y parte de la pluma, sino que toda la calefacción es producida del fuego, y toda del calor, y toda la escritura es hecha por la pluma y toda por la mano, mas del uno procede y depende en un modo, y del otro en otro, es a saber, del uno como de instrumento, y del otro como de principal causa.

De manera que no es en vano el concurso o cooperación de la Causa Primera, pues la segunda no produce sino en virtud y actual influencia, ni es superfluo el obrar por medios lo que puede obrar sola y sin ellos,

porque esto no procede de la flaqueza o insuficiencia de su divina potencia, que como infinita puede todo lo posible, sino de la inmensidad de su suma bondad, que se comunicó para hacer más bien a sus efectos, no solamente en cuanto es y existe, mas en cuanto puede y obra. Con que no solo se los asemejó en ser, mas también en obrar y causar a otros, en especial que más noble y excelente providencia es la que provee a los proveyentes, que la que solo provee a los proveídos, como es más excelente gobierno el del Rey que rige reyes, que el de aquel que solamente rige pueblos, y siendo propio de la providencia ordenar, de la suma es ordenar los ordenadores y ordenados, porque tanto es más perfecta la providencia cuanto por más y más perfectos medios y ministerios explica su gobierno, porque la disposición de los medios y ministerios es gran parte del orden que la providencia pretende.

Añade a esto, que lo que puede el inferior, mucho más y en más excelente manera puede el superior. Mas los inferiores producen, como vemos, sus efectos, luego mucho más los pueden producir, y actualmente producirán los superiores, incorpóreos y perfectísimos; en particular que el que es más acto, es más activo, porque cada uno obra según posee y es en acto. Mas los divinos son grandemente en acto, porque carecen de materia, cantidad y otras corporales pasiones, con que no hay duda que son grandemente activos, y que de ellos han procedido algunos efectos, como también se infiere de que son grandemente cercanos a la Primera Causa. Y siendo verdad que, entre el primer agente, que de nadie recibe nada y a todos todo da, y el último paciente, que no dando a nadie nada, recibe de todos, se interponen los que reciben y dan, mas con esta diferencia: que el muy llegado al primero de él solo recibe, y a todos los demás da, y el muy cercano al último, de todos los precedentes recibe, y solamente da a aquel uno y solo que le es inferior y de bajo. Queda claro que los muy cercanos al primer universal agente, que a todos da, grandemente obran, y a muchos, es a saber, a todos los inferiores, se comunican. Como se confirma de que el que da a alguno lo principal, le da también lo que le sigue[6], como el que da a la tierra la gravedad o peso, le da también el movimiento para abajo que de la gravedad procede. Mas el obrar consigue al ser en acto, y de él procede, como consta en la Causa Primera, que por ser purísimo acto, es universal eficiente de todas las cosas, de manera que, comunicándose a todos en cuanto les da el ser, es cierto que les comunica también la acción que a dicho ser consigue, y de él casi resulta y procede.

Además de que la perfección del efecto arguye y demuestra la perfección de la causa, porque de más eficacia y fuerza procede mayor operación y obra. Pero la Causa Primera es infinitamente perfecta y poderosa; procede, pues, de ella perfectísimo efecto, porque el disminuir la perfección del efecto es menguar la de la causa, pues son correlativos; mas si el efecto no tiene potencia para producir a otro, es imperfecto, porque de

6. En el sentido etimológico de que le da lo que le sigue consecuentemente, lo que de él resulta.

abundancia de perfección procede el comunicarse a otros[7], como de mucha luz y calor es alumbrar y calentar, mas si es imperfecto no es perfecta su causa, lo que es absurdo, y falsedad manifiesta.

Concluyamos ya que, como es propio del bien hacer bien, así lo es del Sumo Bien producir efecto grandemente bueno; pero mayor bien es que el bien de uno sea comunicable a muchos, que propio y particular suyo[8], porque el bien común, como dice Aristóteles, es más divino que el propio; mas el bien de uno hace común a muchos, en cuanto de aquel uno procede a muchos, lo que no puede suceder si no es que de sí lo difunda y comunique, por su propia acción, a muchos de él distintos, porque si no lo difundiere y comunicare a otros, le quedara propio, y quedándole, no será grandemente común y bueno y, por consiguiente, no hubiera producido el Sumo Bien perfectísimo efecto[9].

Que todo lo confirma el autor de la *Cadena argéntea* con semejantes palabras: la causa de la producción de todas las cosas es la divina bondad, que se quiso comunicar cuanto más es posible a sus efectos; mas porque posee dos perfecciones, la una, en cuanto incluye y contiene en sí todos los bienes, y la otra, en cuanto influye en los efectos y los causa, es conveniente que ambas perfecciones comunique a sus obras, de manera que no solamente les dé el ser y bondad, mas también la potencia activa y acción con que el ser y bondad a otros participen, como el sol, que por la difusión de sus rayos no solamente ilustra y alumbra a las estrellas, mas también les da luz y eficacia para que a otros alumbren; pero con esta distinción, que las que le son más cercanas y semejantes reciben mayor lumbre, y tanta que no solamente les basta para ser claras, mas es suficiente para con gran abundancia alumbrar a otros, que también alumbren a otros, habiendo otras que comuniquen su lumbre, mas no con tanta exuberancia que los por ellas alumbrados, pueden alumbrar a otros que alumbren a otros[10].

7. Ficino relaciona esta comunicación con la bondad: «Así el Sumo Bien, en cuanto bien, obra; en cuanto sumo, obra siempre; en cuanto no circunscrito de límite alguno de especie, igualmente común a todas las especies, obra sobre todas las especies. Además, dado que Dios no sufre mescolanza con aspecto alguno del particular, no es guía exclusiva de alguno [...] sino que es de todos guía común, y si es guía común, a Él le incumbe una tarea que se extiende indistintamente a todos los aspectos de la realidad» (1965, I: 158). También en el *Comentario al Filebo*: «Así el Primero, puesto que es el Bien y el Uno, es acto. Y, dado que es el más alto bien, es el acto purísimo. Pues es el acto que es ley en sí mismo. No está conformado por los límites de sujeto alguno. (Y) dado que no es propiamente el acto de una cosa cualquiera en particular, es el acto de todas las cosas. Y, puesto que no está contenido por cosa particular alguna, está presente en todas las cosas. Así, el bien de todas las cosas es sobre todas y en todas, como la luz del sol, que puesto que no es peculiar de ojo alguno, es la luz de todos y en todos» (1975: 302).

8. Attali resalta que aun cuando *Puerta del cielo* no trata la ética de modo sistemático, esta afirmación es de gran importancia para explicar la categoría de donde surge la ética, en la que se inscribe la noción de emanación a partir de En Sof, que él cree, con acierto, que proviene de una motivación inicial que vincula con el amor, el deleite divino como primer movimiento que suscita el bien hacia los otros.

9. *Ética a Nicómaco*, lib. I, cap. 2, 7-9: «Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades» (1985: 131).

10. Cf. Floriano Nannio Casio Bononien, *Catena argentea ex theologorum scholasticorum argumentis* (Bononia, 1588). El objetivo de la obra era la refutación de la interpretación de las

Con que se concluye que la Causa Primera comunicó su bondad a sus efectos, de tal modo que la pudiesen comunicar y comunicasen a otros, porque el mundo es más perfecto y semejante a su causa, que en todos todo obra, si consta de agentes que obran y dan, que si solamente constara de pacientes, que como faltos y hembras, solamente reciben, como es mejor la comunicación del sol en las estrellas que reciben y dan lumbre, que en el aire o agua, que solamente la reciben y no la dan o comunican; porque más imitan los efectos a su causa en ser y causar, que en ser solamente, y más excelencia y gloria es ser causa de causas, que solamente causa de efectos, como lo es más ser Rey de reyes que Rey de esclavos o de gente popular y baja; en particular, que más depende la acción de la causa segunda, y su efecto de la Causa Primera, que de su propia causa segunda, porque todo ser por participación depende del ser por esencia, que no solamente causa el ser de la causa segunda, y su potencia para obrar, y los conserva a ambos, mas concurre a su acción influyendo en ella y en el efecto, de modo que, como puede anihilar cualquier cosa con solo no conservarle su ser, que de ella depende no menos en la duración que en la producción, así también la puede privar de su acción y obra, con solo no concurrir y cooperar con ella; porque tan dependiente es su acción y efecto de la Causa Primera, como lo es su ser, conservación, y potencia, y no solamente porque comunica el ser y eficacia secundaria, y consecutivamente causa la obra, mas también porque inmediatamente concurre con la acción y la produce, siendo verdad que, como no ha comunicado ser que de ella no dependa, así, no hay acción que por ella no obre, y sea todo lo que es y hace, de modo que es más causa de las acciones y efectos de las causas segundas que ellas mismas, porque aunque ellas son inmediatas por inmediación de supuesto, no lo son por inmediación de potencia, pues la tienen por participación de la Causa Primera, que en potencia y supuesto es inmediata a todo, y como el cardenal Pedro de Aliaco agudamente dice, más obra obrando por las causas segundas que si obrara por sí sola e inmediatamente, porque no solamente produjo la causa segunda, y le dio perfección activa para (f. 65rr) que obrase, sino que también concurre con ella obrando todas sus operaciones y efectos, de manera que no solamente obra todo como si no hubiera causas segundas, mas también obra a las mismas causas segundas, y les da potencia y acto para que obren y con que actualmente obran; con que presupositivamente obra más que si obrara todo inmediatamente[11].

Capítulo III

Confírmase, con un doctísimo discurso del Ḥak̲am Rabí Moisés Cordovero, que las sefirot y demás causas segundas obran todas sus operaciones y efectos en virtud de la Causa Primera y con su concurso, y que son como

Sagradas Escrituras que debemos a Lutero. El título hace alusión a la *Catena aurea* de Tomás de Aquino, concatenación de capitales pasajes de la exégesis patrística sobre el Evangelio de Mateo.

11. Según Pierre d'Ailly (1350-1420?) (Lovaina, 1480) la Causa Primera actúa más si lo hace en conjunción con una causa segunda que si actuara con una sola. Hace más Dios haciendo algún efecto por medio de una causa segunda que si se hiciera el mismo efecto por sí solo.

instrumentos que de ella dependen, no menos en el ser y eficacia que en la acción y efecto.

El Ḥak̲am Rabí Moisés Cordovero, de feliz memoria, en la *Puerta de la esencia y de los instrumentos*, confirma, no menos docta que copiosamente, lo que se ha dicho de que la Causa Primera es más causa de los efectos de las causas segundas que ellas mismas, diciendo las razones que aquí referiremos, así porque son de gran provecho para la divina Sapiencia que pretendemos, como porque ilustrarán grandemente la presente materia[12].

Dice, pues: es verdad que nuestro Creador, el Creador de todas las cosas, En Sof, Rey de reyes de los reyes, santo y bendito, es tan sublime y eminente que no hay nombre ni concepto que le convenga, ni loor, gracia, o hermosura que le cuadre y sea digna de su infinidad, porque todas las cosas, como finitas y limitadas, son de él en infinito lejanas, de manera que no le conviene cosa que sea fuera de él, e infinitamente menos que él, y de él en sí mismo no hay ni puede haber intelectual concepto o vocal nombre, que como dicen, quiditativa[13] y adecuadamente lo comprehenda y explique.

Pero él bendice, orna y vivifica, desde el sublime punto del mundo de la Aṣilut o emanado hasta el ínfimo centro de la tierra y corpóreo mundo. Y antes que crease el universo, no era necesaria la Aṣilut (o sefirot y emanadas numeraciones) y estaba él solo y oculto en su sencillez pura y santa; y aún después que produjo a las sefirot santas y limpias, no le conviene ni cuadra ningún nombre, letra, o punto, figura, forma, concepto, o inteligible especie, de ningún sentido, razón, o entendimiento, porque hasta Kéter, el primero y más alto de los emanados, excluye de sí todo nombre y concepto, cuanto más y más su Maṣil o emanador, principio, En Sof o infinito, Rey de reyes de los reyes, santo y bendito, del cual no podemos hablar, imaginar, o pensar, discursar o entender, y en efecto concebir, determinar, o afirmar cosa alguna, no justicia o rigor, no misericordia, merced, o gracia, no amor, ira, o beneplácito, no mudanza (f. 65v), no multitud, no condición, propiedad, atributo, o determinada y cognoscible naturaleza, no antes que produjese a los emanados, ni ahora después que los produjo.

Mas lo que conviene que se sepa es que en el principio de la emanación produjo En Sof diez sefirot de su ‘*aṣmut* (esencia o mismidad, si así se puede decir), unidas con él, de modo que él y ellas es y son del todo unión perfecta y pura. Y estas sefirot son como ánima y vivificación de

12. Nueva paráfrasis de esta parte de *Huerta de granados*. También en *La dulce luz* (*Or Ne‘erav*) leemos que «cuando lo llaman el Creador, bendito sea, es en este modo: que el Creador, bendito sea, se halla en todas las cosas en acto, mientras que todas las cosas se (hallan) en Él en potencia. Él es el principio y causa de todas las cosas. De este modo adscriben al Creador, bendito sea, unidad, sin cambio por adición o sustracción, de modo similar al número uno [...] Él es el agente y creador de todo, y sustenta el ser. Si la acción fuese eliminada, el agente no sería eliminado, pues Él no tiene necesidad de ella. Si el ser fuese eliminado, Él no sería eliminado en su eliminación, ya que no necesita del ser y existe por Sí mismo. Todos los que persiguen la ciencia divina concuerdan en esto» (1994: 111).

13. La quididad es la naturaleza real de la esencia, del latín *quid*.

otras diez, en que se envuelven y visten, y que son aquellas que determinamos en nombres, y que son instrumentos de las primeras, quiero decir, que las diez sefirot del *ʻaṣmut* (o identidad de En Sof) son como meollos, sesos, y ánimas de las otras diez sefirot, que son sus *kelim*, o instrumentos y vasos[14]. Y esto se entenderá mejor si miráramos a los cielos, que según la opinión de los más doctos, son naturalezas corporales, circulares y movibles, a las cuales la divinidad aplicó movedores incorpóreos, que los mueven y animan, de modo que aquellos movedores son las almas de los cielos, que recuentan la gloria de su Creador con palabras de Cántico. Así que verdaderamente hay dos maneras de círculos o cielos unidos en uno, de que la primera son los cuerpos celestes, y la segunda, la virtud que los anima y mueve, que es virtud incorpórea y divina que en ellos influye, y en ellos y por ellos obra; que todo cuadra maravillosamente a las sefirot, y de modo que con esto se pueden entender muchas cosas y distinguir muchas distinciones[15], porque con verdad no llamamos Ḥoḵmá o sabiduría a la sefirá exterior e instrumentaria, que es receptáculo, vestido, atuendo, o instrumento de la interior y principal, sino a la ejemplar, formal, e intrínseca, y que es movedor y ánima de la otra, y la verdadera Ḥoḵmá de quien la otra es solamente vestido y receptáculo, y que demuestra a los pueblos y príncipes la hermosura de su alma, que obra en ella y por ella, como la inteligencia en el orbe celeste y por el orbe.

Y lo mismo decimos de Biná, que no es la sefirá exterior, conviene a saber, el vestido en quien la interior se envuelve, y el instrumento por quien obra, sino la intrínseca, casi alma y fuente de la eficacia y acción que la exterior participa, y a otros comunica; que esta, quiero decir, la intrínseca, es la verdadera Biná, y no la exterior, que no es otro que su receptáculo e instrumento, como lo es el cielo de su movedor y ánima. Y lo mismo se dice de las demás sefirot, afirmando que no hay término, multitud, mudanza, ni división en el Maṣil o infinito emanador primero, el cual no se varía ni multiplica, ni mueve en las diez varias, múltiples, y en algún modo mudables sefirot instrumentarias, de quien, y no de él, son propias estas y otras condiciones, atributos y cognoscibles propiedades.

Como se entenderá con un ejemplo muy propio, de agua que se distingue y divide en varios vasos, blancos, colorados y verdes, que aunque en sí sea pura, diáfana y sin color, se muestra por los varios vasos en que está, en los varios colores de ellos, siendo verdad que esta variedad, diversidad, y mudanza de colores no está en el agua por sí o por su naturaleza, sino por accidente y por otro; por accidente digo, y en respecto de los que la miran, no en sí y por sí misma, sino por medio de los varios y variamente pintados vasos. Y de esta suerte sucede a las sefirot extrínsecas e instrumentarias, que distinguimos en Ḥésed o gracia, Din o rigor, y Raḥamim o misericordia, cuyos colores, según sus operaciones, son el

14. Cf. Cordovero, *La dulce luz* (*Or Neʻerav*): «con respecto a En Sof, el Rey de Reyes de los Reyes, es inapropiado que lo llamemos ‘bendito’, o ‘magnífico’, o ‘alabado’ [...] Pues no puede ser bendecido o alabado. Él es, antes bien, el que bendice, el que magnifica, el que da la vida desde el inicio de su emanación hasta el punto más ínfimo» (1994: 115).

15. Estas distinciones (*havddalot*) están por el despliegue de las dimensiones ontológicas.

blanco de Ḥésed, el colorado de Din, y el verde de Raḥamim. Y la luz del Maṣil o infinita Causa Primera, que es su *'aṣmut* explicada en diez luces, que comunicó y aplicó a los diez instrumentos y vasos, es como el agua, que no tiene propio color, pues es sencillísima y libre de toda mudanza, multitud y término, y que no obra las variaciones y multiplicidades, sino por medio de los instrumentos, que son varios y multíples en sus naturalezas y (f. 66r) operaciones, de manera que no hay variedad en el *'aṣmut*, el extendido a los instrumentos y en ellos infundido, sino por accidente y no por sí, y esto respecto de los entendimientos que lo alcanzan por aquellos medios, y en efecto, según la capacidad de los que lo reciben y conocen, y no según su propia infinidad y pureza.

A que podemos añadir otro ejemplo, aún más hermoso, y es del rayo del sol que pasa por un balcón o ventana, en que hay diez cortinas o velos de diez varios colores, por los cuales penetra y entra en lo intrínseco de la casa y la alumbra y, sin embargo, que la luz del sol carece, como purísima y eminente, de todos los colores, con todo, pasando por los interpuestos velos y antiparas, resplandece en lo intrínseco con la variedad de los colores que son propios de los medios y cortinas, y esto sin que dicha luz reciba en sí algún color, sino en cuanto la vista lo percibe o mira, con los colores de los medios, y no en la pureza y eminencia. Y este es el mismo caso de las sefirot emanadas, y que llamamos instrumentarias, porque la luz que se envuelve en ellas es el *'aṣmut* de En Sof (asemejado al rayo del sol) que no tiene en sí variedad, multitud, o mudanza, no Raḥamim, no Din, ni otra propiedad ni atributo, mas porque se extiende y comunica a las sefirot, que son las vidrieras, cortinas, o velos de varios colores, se le atribuye el rigor y misericordia, y demás colores o atributos que les son propios; y la luz que resplandece en lo intrínseco de la casa, es análoga y comparada al gobierno o providencia que procede y depende de él mismo, por medio de sus sefirot intrínsecas y verdaderas, según la multitud, variación y mudanza de las otras sefirot exteriores e instrumentarias, que llaman *kelim* o atuendos, y que como se ha dicho, son varias y en algún modo mudables, y esto según la voluntad de la luz o eficacia de la Causa Primera que las alumbra u oscurece, siendo la multitud y mudanza, en la luz, por accidente, y no por sí misma.

Y es de notar que según se apuran y engrandecen los velos e instrumentos, se aumenta y resplandece más y más claramente su luz y ánima, quiero decir, las sefirot verdaderas e intrínsecas; de modo que el límite y término consiste en los instrumentos, y no en el *'aṣmut*. Y digo término en las operaciones y efectos, y con relación a los inferiores, y no en sí, ni referidas a su infinito Maṣil o causa, porque en este hábito o consideración no reciben término, ni aun en sus acciones, y la variedad que se ha dicho no está en su propia esencia, porque como muy cercanas al purísimo Uno, que, como tal es del todo sencillo y estable, no hay en estas sefirot extrínsecas e instrumentarias ninguna variedad y mudanza, si no es en cuanto se envuelven en las sefirot de la Beriá, estas en la Yeṣirá, y finalmente todas en las de la 'Aśiyá, porque por estos medios y no inmediatamente, obran el *šinuy*, o variedad y movimiento. Y es cierto que puede su luz y alma engrandecer o disminuir sus vasos e instrumentos,

quiero decir, levantar la décima y última sefirá, de manera que, sublimada, se iguale con la sexta, según el juntamiento tan deseado de Malḵut con Tif'éret, y deprimirla y menguarla, de modo que quede oscura y vacía, según el caso no menos misterioso que oculto de «anda, y sé menguada»[16], de manera que hay dos modos de sefirot, unidas con grandísima unión, casi rueda dentro de otra rueda, de que las primeras son las sefirot verdaderas y que verdaderamente obran, casi ánimas en sus instrumentarios cuerpos, como aquellas que son la misma eficacia y comunicación del *'aṣmut* de En Sof, la Causa Primera, y las otras son las sefirot instrumentarias, que son los órganos y ministros de las primeras, casi sus almas y señores, para por ellas efectuar sus operaciones.

Que todo se confirma con otro ejemplo, aún más propio, y es del ánima, que explicada e infusa en el cuerpo, obra por él, porque sabido es que las acciones de la mano no proceden del mismo miembro de la (f. 66v) mano, porque hay muchos que tienen manos y dedos, y carecen de fuerza para obrar, porque no tienen ánima. De manera que la raíz y eficacia de la acción está en el alma y procede de ella, porque ella da vida y vigor a la mano, y la mueve y aplica a la obra, haciendo que actualmente la ejercite y haga. Y con verdad se afirma que no hay variedad o sustancial diferencia con que se distinga la ánima, que reside en la mano, de la que da vida al ojo, porque ambas son una y la misma, y con todo, no son las acciones las mismas o iguales, porque la del ojo es la visión o vista, y la de la mano es el tacto o palpar, y otras muchas y muy artificiosas operaciones, de modo que las obras dependen esencial y verdaderamente de la ánima, que es el verdadero e interior hombre, y se varían y multiplican por medio de los órganos y miembros exteriores, que constituyen el hombre exterior y sombrío, imagen y vestido del primero, y en efecto la acción, vigor, y eficacia de la obra, procede de la ánima, mas el sinuy o variación de ella no depende sino de la mano y del ojo, a los cuales unida el ánima, produce esta operación y aquella. Que así es el caso de las sefirot, que son, en modo de cuerpo y ánima, exteriores e intrínsecas, instrumentos y el que los mueve, que es el *'aṣmut*, eficacia de En Sof, que comunicada a las sefirot, les da vida y fuerza para obrar, siendo ellas el origen y causa de la variedad y mudanza que se ve en las acciones, casi cuerpo, que con sus varios instrumentos y miembros, multiplica y varía la única y común operación de la ánima, que si un momento se apartase del cuerpo, es a saber, de las sefirot exteriores e instrumentarias, quedarían ellas, casi cuerpo sin ánima, muertas y acabadas.

Y es de saber que cuando se aparta la luz o ánima de las sefirot instrumentarias, y toda lumbre o vida por ellas, como conviene y es necesario, queda el mundo en Din, privación y tinieblas, pero con muchas diferencias. Y para entender algunas de ellas, ponemos un ejemplo de un sobrado[17] sobre otro, y otro sobre este, hasta en número de diez, y estos diez

16. Remite a Lv 25,16: «Cuanto mayor fuere el número de los años, aumentarás el precio, y cuanto menor fuere el número, disminuirás el precio; porque según el número de las cosechas te venderá él».

17. Desván, parte superior de la casa.

sobrados tienen diez agujeros, uno de frente del otro, y encima derecha e inmediatamente del otro, por los que penetra el rayo del sol, y alumbra hasta lo más intrínseco de la casa, descendiendo y casi barrenando, de un agujero a otro, hasta el décimo y postrero, que dándole entrada, lo comunica a lo más interior de la casa, y como los hombres enderezan sus acciones, y convertidos a lo alto proceden con rectitud, misericordia y justicia, penetra la luz divina por todos los interpuestos medios, y llega hasta lo inferior y bajo, e hinche el universo de lumbre, bendición y vida. Pero si uno de dichos diez sobrados se inclina, desvía, o tuerce a un lado, apartando su apertura de la del superior, queda tenebroso y oscuro, y ni él ni los inferiores sobrados, ni lo interior de la casa, recibe la luz soberana, no por falta o privación de ella, que en sí, sin alguna variación o mudanza, queda clarísima, sino por falta del sujeto que impidiendo la entrada, se hizo incapaz, por causa de su desvío, inclinación y torcimiento de la lumbre, que de antes participaba.

Que aplicado a las sefirot, decimos que son luminosas por la comunicación de la luz de su ánima, la cual se extiende a ellas, y las penetra e hinche de lumbre y vida por medio de los agujeros y canales que le abren el paso y dan entrada, hasta lo último y más bajo. Mas si se desvía, tuerce, o mella alguna de las diez sefirot, no resplandece en ella, como en sujeto indispuesto y apartado, la luz soberana, ni por ella se comunica a los inferiores, y quedan cortadas las superiores plantas, sin que chupen el alimento necesario de sus divididas raíces, porque el señor no comunica su divinidad y lumbre sino a lo que, dispuesto, preparado, en sí perfecto y a él convertido, es capaz de su participación e influencia. Y cuando decimos que alguna sefirá se tuerce o mella, no es la intención que ella en sí o para sí contraiga o reciba alguna imperfección o falta, (f. 67r) sino que, respecto de los pecadores, no retiene lumbre, o no la recibe de nuevo, porque no habiendo quien merezca recibir, no le dan para que dé, y parece que no tiene, pues no lo da y comunica, como es su intención y deseo.

En resolución, por ocasión de las maldades de los hombres, tuerce su faz la sefirá o divina numeración ya dicha, y no mira al lugar de donde la soberana luz desciende, por vergüenza y corrimiento de los pecados que acometen sus hijos, con que la luz se remonta y levanta, los agujeros o puertas, con el rigor, quedan cerrados y torcidos, los canales quebrados, y las tinieblas de la rigurosidad extendidas, y esto no por causa de la luz, que siempre es la misma, y en cuanto a sí, siempre igualmente alumbraría, sino por la indisposición del sujeto, que es ocasión que las faces de la misericordia se encubren, y la divina luz se recoge en sí, y de él se separa y aparta; con que la sefirá ya dicha queda tenebrosa, y vestida de Gevurá o justicia, aunque ella sea muy clara, y de la propiedad de Ḥésed o Raḥamim, es a saber, gracia o misericordia.

Hasta aquí es del sapiente Cordovero, que habla elegante y propiamente así en otras materias de la cábala y recepción divina, como en esta que traduje según el sentido y la sustancia, y como dicen, parafrásticamente, en la cual se ha de advertir que cuando dice que la Causa Primera, casi ánima, vivifica y alumbra a las sefirot emanadas, y por ellas obra en los inferiores, se ha de entender que se une a ellas, y explica sus opera-

ciones por ellas, no como forma, que unida a la materia de que depende, constituye con ella un tercer compuesto más perfecto que cada uno de los dos, y que como tal, actualmente es y subsiste, puede obrar y obra, sino que, como eficiente, equívoco, y eminentísimo, explica por causas segundas, medios, e instrumentos, su propia virtud y eficacia, siendo, como se ha dicho, total y perfectísima causa de todos estos medios, y de todos los efectos que de ellos proceden. Y esta unión de En Sof, la Causa Primera, no es inmediatamente con las sefirot del mundo de la Aṣilut o emanado, sino con las primeras y más altas, que son las de Adán Qadmón, su primer y más excelente efecto, y la altísima *maḥašavá*, mente o inteligencia del mundo del infinito, fuente y origen de las soberanas luces, que casi ánimas, vivifican al mundo emanado, y aun con estas altísimas sefirot del altísimo Adán Qadmón no se une el infinito Causador de todas las causas y de todos los causados, sino encogido y casi estrechado mediante el admirable *ṣimṣum*, del que se tratará adelante, infundiendo su sumo vigor y eficacia por aquel sutilísimo canal que, metafóricamente hablando, el Rab de Luria constituye.

(f. 67v) Capítulo IV

Con Platón y Dionisio se niegan de la Causa Primera todas las inteligibles y sensibles cosas, y en efecto, todo lo que fuera de ella es y se declara, porque afirmando que siete son los géneros de cosas que por ser imperfectas, o de perfección limitada, se apartan y niegan de su perfección infinita.

Queda constituido que de la Causa Primera procedió inmediatamente, por modo de emanación, extensión, consecución, irradiación, y resultancia, un perfectísimo efecto, por el cual y por sus luces, casi vivíficas fuerzas o almas, y por los como instrumentos en que ellas y él se envuelven y estampan, creó, formó, e hizo al mundo intelectual, o Silla de la gloria, al angélico o de la Yeṣirá, y al corpóreo o de la ʻAśiyá. Diremos ahora, en confirmación de lo dicho, y de las negaciones que el sapiente Cordovero[18], siguiendo a todos los cabalistas, aplica al infinito Causador primero, la necesidad que hay para que de él procedan todas las criaturas, por medio de otros sus mucho más excelentes efectos, que en su virtud y actual concurso, son no solamente causas de todas ellas, mas también del conocimiento de sus efectos, de ellos mismos y de su ilimitada Causa, que en cuanto tal es por sí incognoscible e inefable.

Con que invocando el divino favor, decimos que es altísima sentencia del divino Platón, pronunciada en el *Parménides*, y aprobada de todos los académicos sus secuaces, que la Causa Primera excede a todo ser y conocimiento, dogmatizando[19] que no es ente aquel que siendo del todo

18. Cf., por ejemplo, *Huerta de granados*, parte IV, cap. 10, donde se aduce que «sus nombres son epítetos y no son epítetos, y Él es solo llamado a través de ellos por el fin de Sus criaturas» (2007: 214).

19. La significación de esta primera referencia al *Parménides* debe centrarse en la clara afirmación de Herrera según la cual Platón dogmatiza, pues la consideración del diálogo como un tratado de teología dogmática fue la posición que mantuvieron quienes en el Renacimiento ita-

sencillísimo y uno, excluye de sí la multitud y variedad de esencia y existencia de que el ente es compuesto; no es esencia, que apeteciendo el ser o existencia, es por él perfeccionada, aquel que como Sumo Bien y suficiencia a nada se encamina o tiende, ni de nadie recibe perfección o cumplimiento; ni menos es el ser o existencia[20], que apropiada a la esencia, es de ella determinada, aquel que en sí y por sí absoluta e ilimitadamente subsiste y es; no es esencia, que aunque primera, universal y sencilla, es imperfecta, subordinada, y en potencia a la vida, que es su interior vigor y acto; no es vida, que aunque es perfección de la esencia, es después de ella, dependiente de ella, y en ella arrimada, y que naturalmente tendiendo al entendimiento, es por él perfeccionada; ni menos es entendimiento, que dependiendo de la esencia y de la vida en que consiste y estriba, se confiere (f. 68r) a la verdad o inteligible de que es ilustrado, el cual, teniendo proporción con el entendimiento en que posa, no es aquel que como infinito es de toda proporción exento y libre, y que es sobre aquella sustancia que, debajo del ser o ente, es distinta del accidente, y su receptáculo y vaso; como también es sobre aquella esencia, que aunque una e indeterminada, es multiplicable y determinable en muchas y determinadas esencias en que se puede distinguir y distingue, porque por su admirable unidad y perfección infinita, excede a toda esencia, que por determinada forma es limitada, y a todo entendimiento, que constando de esencia, vida, potencia de entender, actual inteligencia y objeto inteligible, es necesariamente multiplicado y, por consiguiente, posterior, dependiente, y finito. Concluyendo que la Primera Causa, que llama el purísimo y por sí Uno, no es multitud, ni coordinado u opuesto a ella, sino sobre ella infinitamente sublimado, no es todo, ni tiene parte, principio, medio, ni fin, no tienen término o figura, no está en otro ni en sí mismo, no está parado ni se mueve, no es él mismo ni otro, no a sí ni a otros, no es semejante ni desemejante, no igual ni desigual, mayor o menor, más viejo o más mozo, o de igual edad, a sí ni a otros, no participa de movimiento ni de tiempo, no fue, es, ni será y, por consiguiente, no es esencia o ser, ni el que los participa, no hay de él nombre, sentido, opinión,

liano quisieron, en la línea de los primeros neoplatónicos, concluir que en sus páginas Platón expresó las más altas elucubraciones sobre la naturaleza divina. Y lo hicieron en oposición a quienes, por el contrario, argüían que el *Parménides* debe ante todo ser entendido como un artificio dialéctico de gran sutileza, como hiciera Pico della Mirandola. Asimismo, la consecuente recurrencia a Dionisio debe analizarse a la luz de lo anterior, pues se consideró a este, a lo largo de los siglos anteriores, como el maestro de la teología cristiana y, por tanto, podría haber parecido extraño que Herrera recurriera a él en su vindicación de la teología negativa; pero la controversia platónico-aristotélica tuvo a Dionisio en el centro, en la medida en que uno de los puntos que enfrentaron a Ficino y a Pico fue justamente el hecho de que, según el primero, el Areopagita situó el Uno por encima del ser, mientras que, según Pico, el Uno y el ser eran equiparables, y quienes argüían que Dionisio creyó en un Uno supraesencial no hacían sino soñar y plasmar sus delirios en inexplicables comentarios. Cf. sobre la controversia, el artículo de Vanhaulen, 2009.

20. Se halla en la primera parte del diálogo, donde se discurre sobre la esencial diferencia de lo trascendente (*Parménides* 137c-142e), y se expone que lo uno no tiene parte alguna, ni principio ni fin, es ilimitado y carente de figura, no está en ningún lugar, ni es constituido en sí mismo ni en otro, ni se mantiene en reposo ni se mueve; tampoco será lo mismo que él mismo, ni podrá ser ni semejante ni desemejante a algo diferente de él. No participa del ser. En consecuencia, tampoco hay modo de que sea uno —lo uno ni es uno ni es—.

razón, o ciencia, ni él los tiene, y así no es nombrado, sentido, pensado, conocido, o alcanzado en ninguna manera de ninguno[21].

Y Dionisio Areopagita, excelente teólogo[22], confirmando esta soberana verdad, afirma que la Causa de todas las cosas, y en infinito las excede, aunque no carece de esencia, vida, sentido, razón y entendimiento, ni de otra perfección actual o posible, no es cuerpo, ni tiene forma, figura, cualidad, cantidad, o materia, no está en lugar o tiempo, no es vista ni ve, no es sensible ni siente, no es perturbada de las pasiones, ni alterada de las cualidades materiales, no admite división, pasión, corrupción, privación, o potencia, no es ni tiene ninguna de las sensibles cosas, como también no es ánima, ni tiene vegetación con que se alimente, aumente y engendre, sentido, fantasía, opinión, razón, o entendimiento, no es mente o inteligencia; no es dicha, nombrada o entendida de alguno, no es número, orden, grandeza, igualdad, semejanza, o sus opuestos, ni los participa o tiene, no se mueve ni posa, no es potencia ni la tiene, no es lumbre, vida, ni esencia, eternidad, o tiempo, no es verdad ni reino, no es sabiduría, justicia, ni misericordia, no es unidad ni bondad, ni las incluye, no es divinidad o deidad, como nosotros la entendemos, ni cosa alguna de las que nosotros o los demás alcanzamos o alcanzan, no es nada de lo que es ni de lo que no es, y así no es algo ni nada, ni de esta Primera Causa hay o puede haber dicho, nombre, o conocimiento, no es tiniebla ni lumbre, no es yerro ni verdad, ni de ella hay alguna afirmación o negación, sin embargo, que nosotros, vistiéndola o despojándola de lo que es después de ella, y menos que ella, no la ponemos ni quitamos, afirmamos o negamos, siendo, como realmente es, sobre toda posición y afirmación, aquella singular e infinitamente perfecta causa de todas las cosas, y más alta que toda negación o apartamiento, aquella excelencia que del todo es absoluta y libre de todas las cosas, y sobre todas las cosas que fuera de ella son o pueden ser[23].

A que añadimos, que siendo nuestra intención alcanzar de la Causa Primera lo más que nos es posible, es necesario que, para subir a tan sublime perfección y eminencia, apartemos y removamos del conocimiento de ella, por negación, todas las imperfecciones y determinadas perfecciones, que comparadas a la infinita, como carecientes de ella, son en algún modo imperfectas. Y porque siete son las cosas que incluyen en sí alguna imperfección y falta, siete son también las (f. 68v) que debemos

21. Attali cuenta aquí trece predicados, siendo trece el valor número de la palabra hebrea *eḥad* (separado), y puesto que cada predicado posee dos caras —interior y exterior—, esto hace veintiséis, que es el valor numérico del Tetragrámaton inefable.

22. Cf. *Teología mística*, donde se concluye que «no es ninguna de las cosas que no son ni tampoco de las que son. No hay palabras para Ella, ni nombre, ni conocimiento. No es tiniebla ni luz, ni error ni verdad. Nada en absoluto se puede negar o afirmar de Ella. Pero cuando afirmamos o negamos algo de las cosas inferiores, a Ella no le añadimos ni quitamos nada, pues la Causa perfecta y única de todas las cosas está por encima de toda afirmación y también la trascendencia de quien está sencillamente libre de todo está por encima de toda negación y más allá de todo» (2007: 252).

23. Cf. *Teología mística*, cap. 4, cuyo título: «Que no es nada sensible la Causa trascendente a la realidad sensible» (2007: 251) y cap. 5: «Que no es nada conceptual la Causa suprema de todo lo conceptual» (2007: 251).

separar y negar de la infinita perfección primera, para que como tal la conozcamos; es a saber, el accidente, que no es por sí ni en sí, sino por otro y en otro, por cuya eficacia y sustento tiene algún ser y coexistencia; la materia, que por sí carece de todo ser y acto, y padeciendo recibe de otros, con continua alteración, pasión y mudanza, lo que en acto es, o va siendo; la corporal dimensión o cantidad continua, que extendida en luengo, ancho y grueso, consta de infinitas partes, que no solamente no están todas donde cada una, mas por su naturaleza son sujetas a división y apartamiento; la composición, que depende de las partes, que se juntan una con otra y todas con el todo, y de aquel que uniéndolas, las templa, concilia, y en uno compone y ata, además de lo cual es toda composición, en potencia, a sus partes, y se puede disolver y resolver en ellas, y dejar de ser lo que era; el movimiento, que por carecer de algo, lo procura, y que está siempre conjunto con privación y potencia; la multitud, que siendo después de la unidad, la participa, en el todo y en cualquiera de sus partes, y es de ella producida, conservada, y perfeccionada; y el límite, finalmente, o término, que de tal manera es lo que es, que carece de lo que no contiene ni es, con que, aunque sea perfecto en alguna especie, género, o grado, es absolutamente imperfecto, como aquel que siendo limitado a uno, o más, es privado de los otros y, por consiguiente, no es todo, sino casi parte, ni absolutamente perfecto, sino en algún modo imperfecto.

Capítulo V

La Causa Primera no conviene con nadie en nada, con que se le niegan todas las cosas, bien entendido que las negaciones no son faltas en ella, sino excesos y causalidad, con que no siendo nada de todo, es igualmente sobre todo, y lo produce.

Para que esta materia de las negaciones divinas sea mejor entendida, será acertado que, valiéndonos de los platónicos, que en esta, como en otras cosas, hablaron divinamente, discursemos algo, que haremos diciendo que dos son las cosas que convienen a la Causa Primera, de que una es proceder y depender continuamente de ella, todo lo que es fuera de ella, y la otra es el ser ella de todos sus efectos suma y eminentísimamente apartada, porque a convenir con ellos en algo, no sería infinitamente sencilla y una, antes sería compuesta de la común condición con que con ellos conviene, y de su propiedad y singular naturaleza, con que de ellos se distingue, y esta, como más sencilla, universal y alta, la excedería y produciría.

Y aunque las segundas causas tengan alguna proporción y conveniencia con sus efectos, es porque tanto aquellas como estos son contenidos y producidos de una universal causa de todos, que no dependiendo de otro, no conviene (f. 69r) con otro, y produce todos sus efectos no por proporción o conveniencia que tenga con alguno de ellos, o con todos juntos, sino por su infinidad con que a todos excede, porque como dijimos, de convenir y tener proporción con otro se sigue que no es sumamente sencilla, incausada y primera, y al contrario, de causar todo por su suma

eminencia, se infiere que no es nada de todo lo que se siente y entiende, y en resolución, no es nada de todo lo que fuera de ella es o puede ser, excediendo a todo sin alguna proporción, como es propio del infinito, que excede en infinito a cualquier finito, por grande y perfecto que sea. Y a la verdad, no es posible que sea, la Causa Primera, algo de lo que produce, pues es de todo lo que depende de otro, como independiente y por sí, admirablemente distinta y apartada.

Con que es tanto más verdadera y segura la negación de las perfecciones de los efectos de la Causa Primera, en ella, que la afirmación de ellas; cuanto es más lo que ella en sí retuvo que lo que comunicó de sí a sus efectos, siendo infalible que todo lo que comunicó fuera de sí a sus efectos, es limitado y finito, y lo que ella en sí retuvo, que es a sí misma, es del todo interminado e infinito. Además de que se puede errar más fácilmente afirmando que negando, porque la afirmación determina, según los límites de nuestro terminado conocimiento, lo que es del todo ilimitado e infinito, y la negación lo deja libre y en su amplitud inmensa, disponiendo al ánima para su conocimiento, con el separarla de las humanas propiedades y definiciones, entregándola, casi incircunscrita, al que del todo lo es.

Y es de notar que las negaciones, en la Causa Primera, no significan privación o falta, sino suma e ilimitada perfección y exceso, porque como dice Marsilio Ficino sobre el *Parménides*[24], cuando decimos que la Causa Primera no es entendimiento, vida, ni esencia, es nuestra intención decir que, siendo más excelente que todos estos, los produce y continuamente conserva, porque el negar al artífice las manos es atribuirle imperfección, privándole de sus necesarios instrumentos, sin los cuales no obra, mas el negarlos a la naturaleza es perfección, pues manifestando su excelencia, demuestra que sin tener manos las produce, y no solamente a ellas, sino a otros muchos efectos. De manera que las artificiosas negaciones de las perfecciones de la Causa Primera no solamente son excesos y ventajas, con que despojándola de lo que le es inferior y no conveniente, y sublimándola cuanto más podemos, la consideramos en sí absoluta y pura; mas también son causas de las afirmaciones de sus efectos, como si dijéramos que de la Causa Primera proceden todas las cosas, porque ella no es ninguna de ellas, sino sobre todas incomparablemente sublimada. Y si la ánima o naturaleza, no siendo cuerpo, lo engendra y mueve, y la inteligencia, que no es ánima, la produce y alumbra, quien se admirará que el puro Uno, que no es múltiple, numeroso, ni figurado, produzca y cause toda multitud, número y figura; concluyendo que cuando negamos de ella toda forma y figura, no le atribuimos alguna falta, como cuando imaginamos la informe e infigurada materia, que privada por sí de toda

24. En efecto, en el inicio del *Comentario al Parménides* se halla la consideración de la causación, y de la unidad necesaria del Uno: «No ignoramos tampoco que las negaciones acerca de Dios no comportan un exceso, sino un defecto, como decimos con frecuencia de acuerdo con Dionisio. Cuando decimos que Dios no es mente, ni vida, ni esencia, queremos decir que las trasciende, y que es su principio. Así, negar del artesano las manos significa defecto, porque los artesanos necesitan instrumentos para serlo; sin embargo, cuando negamos 'manos' a la naturaleza, desplegamos su excelencia, que no requiere manos para actuar» (2012, II: 28).

forma y figura, las ha menester y apetece, antes entendemos que la ilimitada divinidad, excediendo a toda forma y figura, es causa de todas ellas, y comunicándolas a la materia, la determina y perfecciona con ellas.

Y volviendo a la primera comparación, como la ánima o naturaleza, por cuanto no tiene ojos ni pies como el cuerpo, los produce, así el puro Uno, en cuanto no es todo ni parte, ni lo mismo ni otro, no se mueve ni está parado, ni es ninguno de los opuestos, los produce igualmente a todos, como también no es semejante a alguno, porque (f. 69v) no puede convenir con nadie en tener (como los demás que entre sí convienen) alguna superior causa de su comunión y semejanza, antes porque es libre de toda semejanza, la puede causar y causa, no es tampoco opuesto a ninguno, porque no siendo sujeto a ninguna causa de oposición, sino libre de todas, es la común fuente de la que todas las oposiciones proceden.

En resolución, así como negando de la ánima la esencia corpórea no le negamos la incorpórea, que tiene y que es mucho más perfecta que la corpórea, así cuando negamos de la Causa Primera, que llamamos el purísimo Uno, aquel ser que consistiendo en el orden de la esencia trascendente, que se puede dividir en accidente y sustancia, y esta en corpórea e incorpórea, y en efecto se puede y suele multiplicar y determinar en muchos y determinados entes, no dejamos de concederle el ser por esencia, sencillísimo e infinito, y como tal, excede a todo ser trascendente y predicamental, que es necesariamente multiplicable y finito; y lo mismo cuando decimos que la Causa Primera no es aquella vida, que consistiendo en la esencia, es su intrínseco vigor y movimiento, no dejamos de conocer y afirmar que es su origen y fuente, y que contiene en sí, con exceso, todo lo que posee, aquella vida de perfección y acto, sin sus propias imperfecciones y faltas.

Como también negándole la razón o entendimiento, que inquiere y recibe la luz de la verdad, con que se ilustra y perfecciona, no le quitamos aquel conocimiento, que siéndolo con eminencia, es causa de toda la lumbre y perfección que participan y alcanzan todas las razones y entendimientos, bien entendido que no hay nadie que sea tan ignorante que afirme que el entendimiento es irracional porque no tiene necesidad de los racionales discursos, ni que la razón es ciega porque conoce sin el corporal instrumento de la vista, y mucho menos que la Causa Primera es ignorante o mentecata, por ser aquella luz, certeza, Sumo Bien, y suficiencia a que todos los entendimientos aspiran, y en que, finalmente se perfeccionan y paran, y que sin necesidad de entendimiento, en altísimo modo alcanza, o es, en sí y por sí, y causa y produce fuera de sí, todas las verdades y entendimientos, y todas sus actuales intelecciones.

Capítulo VI

Muestra cómo negando de la Causa Primera todas las cosas, se le pueden atribuir, y cómo no teniendo ningún nombre, los tiene todos, concluyendo que de ella hay muchas contradicciones que no contradicen, y que se verifican en diversos respectos.

Es propio de la Causa Primera aquella eminencia con que infinitamente todo excede, y aquella causalidad y comunicación con que creando, conservando, moviendo y perfeccionando, se extiende a todos. Que siendo infalible, se sigue que por la primera consideración no se le puede atribuir ningún nombre de todas aquellas cosas que son, pueden ser y ser imaginadas; mas por la segunda le podemos en algún modo aplicar los nombres de las perfecciones que causa, y esto (f. 70r) según contiene en sí el vigor eficaz y ejemplar de todas ellas, y en realidad de verdad ninguna cosa, en cuando es dependiente y finita, puede consistir o estar, propiamente hablando, en la independiente infinita Causa Primera, y por lo opuesto, todas las cosas que de ella dependen, como aquellas que procedieron de ella no a caso[25], sino con determinada intención, es necesario que estén en ella en certísimo grado, pero infinitamente más perfecto del que ellas en sí mismas poseen.

Con que el pitagórico Parménides[26] igualmente niega y afirma todas las cosas del primer principio, y Mercurio Trismegisto dice que no siendo nada de todo, es absolutamente todo, y que no teniendo ningún nombre, tiene todos los nombres, porque todo lo que fuera de él es, así está en él, como los edificios en el arquitecto, las formas de los corporales miembros en la vegetativa y seminaria naturaleza, el calor elemental en el sol y cielo, las líneas en el centro, y los números en la unidad. De donde procede aquella teológica contemplación que trata de la Causa Primera por contradictorios sin contradicción, o por contradicción que no contradice[27], como diciendo que es el primer y el postrer infinito y fin de todo, el mayor, pues es inmenso, y el menor, porque es indivisible, o como dicen, el máximo y el mínimo, el que excediendo a todos en todo, los contiene en sí y causa fuera de sí a todos, el que no siendo nada de todos, es fuera de todos y en todos, uno y todo, uniforme y omniforme, que sin tener entendimiento se conoce a sí mismo, y que no conociendo sino a sí, conoce todas las cosas, que sin tener algún ser es el mismo ser, y el puro y todo ser, que sin potencia puede todo, sin acción lo causa sin recibir nada, recoge todo, que siendo singular y propio a sí, es común a todos y a todos se participa, que separado de todos asiste a todos, que fuera de todos está totalísimamente en todos.

De modo que consistiendo en sí y fuera de todos, sale de sí, y penetrando intrínsecamente a todos, no se excluye de ninguno, como también estando en todos, no se incluye en todos ni en alguno, que siendo conocido de todos, no es de nadie alcanzado, que es manifestísimo en sus efectos, y sumamente oculto en sí mismo; luz y tinieblas, innombrable y con todos los nombres, interior a todos los interiores, y exterior a todos los exteriores, que circundando exteriormente, contiene a todos, y pene-

25. No por azar.

26. Ficino adjetiva así a Parménides en numerosas ocasiones, tanto en *Teología platónica* como en otras de sus obras, así en el propio *Comentario al Parménides* de Platón.

27. Se trata del método teológico de Nicolás de Cusa, en el siglo XV. En *De docta ignorantia*, el cusano se defiende la aproximación negativa para acceder a un conocimiento racional de la divinidad. Cf. también *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define*. El maharal de Praga desarrolla esta aproximación en su *Torá ha-Ofaqim* o doctrina de las antinomias.

trando interiormente hinche a todos[28], uno sin que haya otro, habiendo muchos; uno y no de la cantidad dividida o continua, ni del ser predicamental o trascendente[29], todo y sin partes, bueno sin calidad, grande sin cantidad, libre de todo y a todo referido, eficiente sin operación y movimiento, ejemplar que no conviene, en nada, con sus ejemplados, forma que no informa a ninguna materia o sujeto; fin y del todo infinito, imprincipiado fin y principio infinito, el que sin esencia, vida, y entendimiento, infinitamente existe, eternamente vive, y perfectísimamente todo entiende, que sin tener misericordia, la hace con todos, que sin gracia y rigor, es piadosísimo y justo, que sin hermosura admira, atrae, y deleita sumamente a todos; que sin tiempo fue, es y será siempre, que sin ser contenido en lugar, se extiende a todos, hasta a los imaginarios y posibles, que excediendo toda alabanza, es de todos grandemente alabado, que siendo suficientísimo en sí y por sí, procura con gran ahínco a todo lo que es fuera de sí; que sin aplicarse a nadie, gobierna y rige a todos, y que obrando inmediatamente y por sí todas las cosas, hace muchas por intermedias causas, aquel que para el todo ser es nada, es ser que da lo que no tiene, y lo que tiene no da, que conviniendo con todos, no tiene similitud con nadie, y que sin tener límite, multitud, movimiento, composición, accidente (f. 70v) y potencia, los comunica y da.

Ahora, para conclusión de esta materia, decimos que las negaciones son propias de los dos extremos del universo, es a saber, de la altísima Causa Primera, y de la ínfima y última materia de que todos los cuerpos son compuestos, mas con esta diferencia, que las negaciones son imperfecciones y faltas de la materia, como no ser sustancia, calidad, cantidad, ni otro acto, con que viene a quedar debajo de todo, y menos que todo; mas en la Causa Primera las negaciones significan suma e ilimitada perfección, porque negando de ella la inteligencia, la ánima, la naturaleza, el cielo, los elementos mixtos, planetas, animales, hombres, etc., afirmamos que es sobre todos estos, y mucho más excelente y perfecto que todos estos y todos los demás que de ella negamos, confesando que es causa eficiente, final, y formal, que sin convenir con ninguno de ellos en nada, los causa igualmente a todos, casi Rey que, no siendo hidalgo, varón, conde, marqués, duque, príncipe, u otros semejantes títulos y dignidades, sino mucho más alto y poderoso que todos, los constituye y hace.

Y aunque por causalidad y analogía a sus efectos se conoce también a la Causa Primera, como ya dijimos, con más perfección se alcanza por negación, porque la relación y analogía asemeja la Causa Primera a lo que es en infinito menos perfecto e inferior a ella, deprimiéndola a la limitada capacidad y proporción de sus efectos, y no reteniéndola, por así decir, en su inmensa amplitud, donde la negación la levanta sobre sus efectos, y separándola de los inferiores e imperfectos, como en su comparación lo son todos, los que fuera de ella son o pueden ser, nos dispone y subli-

28. Simultaneidad de la causa trascendente y la inmanente.

29. La Causa Primera no es uno de los cinco predicables o vías a través de los cuales las cosas pueden ser predicadas: esto es, no es ni clase, ni especie, ni diferencia, ni propiedad, ni accidente.

ma a que en ella y por ella alcancemos lo que fuera de ella, o sin ella, es imposible. Y no es contraria la negación a la afirmación, porque cuando, *exempli causa*, decimos que la Causa Primera es todo y nada, entendemos que es todo en modo causal, eminente, e inefablemente perfecto, exenta y libre de todas las imperfecciones y limitadas perfecciones, de todas las demás cosas, y nada de todo lo que produce debajo de sí, según sus propias y terminadas formas y condiciones, dependencias, degeneraciones, potencias, privaciones, y semejantes faltas, con que se alejan de su causa, y se asemejan al nada de que fueron sacadas.

Y cuando aplicamos a la Causa Primera los contradictorios, como afirmando que sin estar en algún lugar está en todos, entendemos que sin ser circunscrita ni definida de algún lugar, como lo son todos los cuerpos, que algún lugar contiene y circunda, y todos los incorpóreos o espirituales, que como finitos a determinado lugar, y a todos los reales y posibles, se aplican y juntan, está en todo lugar y espacio, y esto mediante su inmensidad[30], ilimitado poder y eficacia, universal operación y obra, con que a todos los lugares y sitios, aunque sean imaginarios, puede asistir y asiste; con que no es contradicción ni imposible, pues no es de lo mismo a lo mismo, ni en la misma significación y modo, sino de diversos y varios y con varios respectos, a varias y diversas cosas.

(f. 71v) [Capítulo VII]

Trata del ser causal, formal y participativo, colocando el primero en la Causa Primera, el segundo en sus divinas sefirot y luces, y el tercero en todas las criaturas, afirmando que el segundo, que es el de las soberanas medidas y unidades, depende del primero, y de él difiere como unidad determinada, y en otro de la unidad que pura e ilimitada en sí misma consiste.

Habiendo tratado de la excelencia divina, que incomparablemente sobre todo se levanta, y de la continencia o comprehensión con que todo lo que es, y no repugna que sea, única y eminentemente en sí incluye, será conveniente, para el fin que pretendemos, decir que en la universidad de las cosas se pueden y deben considerar tres maneras de ser, de que el primero es el causal y eminente, el segundo el formal y propio, y el tercero el participado y remiso. Como, por ejemplo, el fuego tiene su ser causal y eminente en el cielo, que conteniéndolo en su activo vigor y eficacia, sin que formal o participadamente lo sea, lo produce fuera de sí; el ser formal y propio está en el mismo fuego como el participado y remiso en un madero inflamado, que por sí y causalmente, no siendo fuego, lo participa, recibiendo de él su calidad y forma.

Y entre estas tres maneras de ser, como dice doctamente Juan Pico o Fénix de la Mirandola, el causal y eminente es el más perfecto y noble, pues es con exceso lo que causa fuera de sí, que es el ser formal y parti-

30. Por lo referido inferimos que a través del *ṣimṣum* no se opera una restricción de la propia ipseidad divina; el acto del *ṣimṣum* es un acto de amor, de profusión, de proporcionarse y procurarse a través de los efectos.

cipado[31]. Con que vinieron a concluir los platónicos, que todas las perfecciones que la Causa Primera en sí contiene, sean en esta manera[32], y no en las dos siguientes, afirmando que sin ser nada de todo, es causa de todo; y en especial dogmatizan que no es entendimiento, mas fuente y causa de todos los que lo son, dando con esta sentencia no poco embarazo a algunos modernos, que por no entender su fundamento, infieren que la Causa Primera es privada y falta del entendimiento y demás perfecciones que se ven en sus efectos, no siendo así, pues estas negaciones son afirmaciones o afirmación de otro modo de perfección, mucho más excelente y noble, que es el que llamamos de causalidad y exceso, que propiamente se atribuye a la Causa Primera[33].

Y así la perfección del entender no se coloca en ella según su ser formal y propio, sino según su ser causal y eminente, con que no se le niega tanto el entender, cuanto se le atribuye el más perfecto que hay o puede haber, y lo mismo decimos de todas las demás perfecciones, concluyendo que la divinidad en modo eminente consiste y está en la Causa Primera, en modo formal en la perfectísima y suprema inteligencia (f. 71v) que de ella próximamente procede, en modo participativo en la ánima del mundo[34], la cual incluida eminentemente en dicha inteligencia, está formalmente en sí misma, y participativamente en la segunda ánima, o vida comunicada al mundo; y este tiene el ser causal en la ánima segunda, que también llaman universal naturaleza, el formal en sí mismo, y el participativo en el hombre, que es mundo abreviado y pequeño, el cual tiene su ser eminente en la divina idea, su ser formal y propio en la razón o posible entendimiento, y el ser participado y remiso en la imaginación y cuerpo animado. Y así, siguiendo a Plotino[35], podemos constituir tres hombres en un hombre, es a saber, el ideal e inteligible, el racional y el

31. «De estos tres modos de ser, el más noble y el más perfecto es el ser causal» (2006: 57). La exposición de la causación, en Herrera, tiene grandes afinidades con la llevada a cabo por Pico en el capítulo inicial de su *Comentario a una canción de amor de Girolamo Benivieni*.

32. De nuevo, «y los platónicos toda perfección que conceden a Dios, la quieren en Él según este modo de ser; y por esto dirán que Dios *non est ens*, sino *causa omnium entium*. Del mismo modo, Dios no es intelecto, sino fuente y principio de todo intelecto» (2006: 57). Lo anterior remite a *Enéadas* 5.6.4: «el Uno [...] no piensa nada porque tampoco hay nada distinto a él. Además, la Inteligencia es cosa distinta del Bien: es 'boniforme' porque piensa el Bien. Además, así como en el dos hay una unidad sumada a otra, pero esta unidad sumada a otra no puede ser la unidad, sino que debía haber una unidad en sí anterior a la unidad sumada a otra, así también, donde existe el uno simple unido a otro, debe existir el Uno simple en sí mismo, que no tenga en sí mismo nada de cuanto hay en el uno unido a otros. Porque ¿es dónde puede haber un uno en otro si no hay un Uno anterior y transcendente, del que provenga el otro?» (1998: 126).

33. También en Ficino, *Teología platónica*, lib. II, caps. 7 y 10, Dios se conoce inmediatamente a Sí mismo, y conoce los seres singulares. En cuanto intuyendo su propia esencia, esto es, la propia bondad difusiva, intuye también en qué modo esta se comunica y difunde en lo finito.

34. Sobre el ánima del mundo se discurre en *Casa de la divinidad*, como ya hemos expuesto.

35. *Enéadas* 6.7.4-5, donde se describe la naturaleza del hombre inteligible: «Para resolver esta dificultad, hay que volver a tomar al hombre desde arriba: ¿Qué es el Hombre inteligible? Pero tal vez es menester decir antes qué es el hombre de acá, no sea que aun sin conocer exactamente al de acá, nos preguntemos por el de allá como si conociéramos al de acá. Mas a algunos quizá les parezca que el de acá y el de allá son el mismo» (1998: 422). A continuación, Plotino examina y considera la naturaleza del hombre inteligible.

cuerpo, que es lo mismo que nuestros sapientes dogmatizan de *nešamá*, *rúaḥ*, y *néfeš*[36].

Y volviendo al propósito, decimos que los elementos descienden del ser causal y eminente, que tienen en el cielo al propio ser formal que en sí incluyen, y de allí llegan al participativo a que se comunican, que son los elementos que están en las entrañas de la tierra, o los que remisos o en virtud, se colocan en los mixtos, plantas y animales. En resolución, todas las perfecciones que son o pueden ser están con suma eminencia y exceso en la Causa Primera, con que con más razón de ella se niegan que afirman, y todas en modo formal y propio (entiendo las que fuera de sí quiso comunicar y producir) se colocan en las luces próximamente de ellas emanadas, y que los platónicos llaman mundo inteligible, y todas finalmente, en modo participativo y remiso, en las inteligencias, ánimas, cielos, elementos, mixtos imperfectos y perfectos, plantas, animales irracionales y hombres (que constituyen los tres mundos de la creación, formación y fábrica). Es verdad que en unos unas perfecciones, y en otros otras, como también en unos más clara y perfectamente, y en otros menos y con menos eficacia, porque de un extremo del universo, que es la unicísima e infinita Causa Primera, que excediendo a todos los demás en todo, no tiene con nadie ninguna proporción ni conveniencia, al otro extremo, que es la criatura, no solamente limitada, mas imperfecta y menguada, no siendo alguna perfección total y absoluta, sino una participación mayor o menor de esta o de aquella, y como el nombre suena, una porción y parte de alguna perfección, y no toda según su formal latitud y naturaleza.

De un extremo de todas las cosas, digo, al otro, no se debe ni puede pasar sin medio. Y este es el de la formal perfección, que excedida y producida de la causal y eminente, es origen y principio, como más noble, de la participada, y a muchos varia y limitadamente comunicada, de modo que negando de la Causa Primera todas las perfecciones de todas las cosas, como de aquella que siendo sumamente sencilla e indeterminada, las excede admirablemente a todas, y es principio final, y obrador no propio, sino eminente e improporcionado de ellas, se deben afirmar del primero, o de los primeros efectos suyos, que después de su suma perfección y excelencia, son los más perfectos y excelentes que hay en la universidad de las cosas, y que además de la sencilla y eminente unidad que de su causa participaron, incluyen en sí esencia, vida y entendimiento, identidad, alteridad, estado y movimiento, con todas las perfecciones y propiedades que se participan y hallan en todas las criaturas; en especial que este efecto o efectos de la Causa Primera, es o son en su virtud y con

36. Cf. *Zóhar* I, 205b-206a: «el alma está compuesta de tres grados, y así, tiene tres nombres, a saber, *néfeš* (principio vital), *rúaḥ* (espíritu), y *nešamá* (alma). *Néfeš* es la inferior, *rúaḥ* es un grado superior, mientras que *nešamá* es el superior y domina a los otros. Estos tres grados se hallan armoniosamente combinados en aquellos hombres que tienen la fortuna de rendir servicio a su Señor. Pues, en un inicio, el hombre posee *néfeš*, que es una preparación sagrada para un estadio superior. Tras haber adquirido la pureza en el grado de *néfeš*, es apto para ascender al grado superior, esto es, *rúaḥ*. Cuando ha llegado a alcanzar las interioridades de *néfeš* y *rúaḥ*, y hecho merecedor de la adoración de su Señor en la manera requerida, la *nešamá*, el grado superior y sagrado que domina los otros, lo aloja en ella [...] de modo que llega a ser completo y perfecto» (1984, II: 280).

su concurso, no tanto causas finales de las criaturas cuanto eficientes, y no tanto eficientes cuanto causas ejemplares, y en cierta manera, formas uniformes y omniformes de todas las cosas, y esto sin composición de muchas partes, ni según la propia condición de ninguno de los inferiores que grandemente exceden (f. 72r), sino según sus ejemplares especies y representaciones, y según sus obradoras potencias, que en sí incluyen absoluta y formalmente, aunque distintas en modo ejemplar y eficiente. Y así concluimos que conteniendo en sí todo lo que por participación es, son formalmente todo.

Además de lo cual, como Proclo demuestra[37], el primer principio, que es admirablemente supereminente y Uno, produce próxima e inmediatamente una multitud así muy semejante de unidades muy eminentes y a él grandemente parecidas, y por ellas, después es causa de aquellas multitudes que son a ella más disconformes y distantes, y de ellas uniones de los particulares que en sí contienen; y de la manera que, según los platónicos, el entendimiento primero inmediatamente se comunica a los demás entendimientos apartados, y después a las intelectuales potencias de las ánimas, así también el primer principio, que es el purísimo Uno, produce próxima e inmediatamente las divinas hiperexcelentes unidades que dijimos, y después, las uniones de aquellas cosas que las participan, y les son apropiadas[38].

Y si preguntare alguno en qué difiere el purísimo Uno de aquellas unidades, responderemos que el purísimo Uno es de todas las propiedades, condiciones y determinadas naturalezas, absoluto y apartado, y las siguientes unidades dependen de él debajo de varias propiedades, condiciones y limitadas naturalezas, con que se le aplican varios y determinados nombres y oficios, porque aunque se llaman y son unidades sobreesenciales, consisten y posan en las esencias primeras y más perfectas, y les son propias y aplicadas. Donde la Causa Primera no solamente excede a toda esencia[39], por primera y excelente que sea, mas también no se junta con ninguna, consistiendo en sí, purísima y sin proporción, comunicación o aplicación a otro, siendo verdad que sobre toda naturaleza

37. Proclo, *Elementos de teología*, proposiciones 113-165, sobre los «Unos» superiores.

38. *Ibid.*, proposiciones 25-39, especialmente la 25: «Todo lo que es completo y perfecto procede a engendrar aquellas cosas que es capaz de producir, imitando a su vez el único principio originario del universo» (2004: 28) y la 29: «Todo proceso o procesión se realiza mediante una semejanza de lo secundario respecto de lo primario» (2004: 34).

39. La Causa Primera es sobre cualquier esencia, aun la suya propia. Cf. Ficino, *Comentario al Parménides* de Platón, 73: «dado que Parménides ha negado que el Uno participe en modo alguno de la esencia, consecuentemente niega del Uno la totalidad del ser y el acto de ser, y por la totalidad del ser entiende no solo el ser temporal, sino también el eterno. Pues dice que el Uno en modo alguno participa de esencia y en ningún modo es.

»Algunos podrían concordar en que el Uno no participa en esencia, y así negar el ser y el acto de ser del Uno. Y aun suponer que el Uno es esencia simple —no esencia por la cual podría ser algo llamado ser, sino esencia misma—. Por ello Parménides deliberadamente añade que el Uno en modo alguno es, de modo que el Uno no es el uno, esto es, el uno que va con la esencia; de otro modo, el Uno poseería otro principio racional o naturaleza, más allá de la propia. Pues así como la vida que acompaña al intelecto no es vida simple, sino una cierta vida, así el ser que acompaña a la vida no es ser simple, sino un cierto ser, *i. e.*, un ser unido a una *differentia* que lo hace ser viviente. Similarmente, el uno que acompaña a la esencia no es el Uno absoluto, sino cierto uno, que posee también una *differentia*» (2012, II: 152).

aplicada a otro, como imperfecta en su orden, se debe subir a la naturaleza del mismo orden, o de semejante, que en sí pura y perfectamente exista y sea: como de la forma que yace en la materia a la que en sí consiste, y es inmaterial e incorpórea, de la vida participada al cuerpo, a la que separada o separable, no es de él comprehendida, del entendimiento aplicado a la ánima, al puro y en sí consistente, y finalmente de aquella unidad que no es absoluta y primera, sino esencial, vital, intelectual, inteligible, etc., y que tiene consigo alguna formal multitud o número, debemos subir a la pura y absoluta unidad primera, que excediendo en infinito a todo, no tiene ninguna conveniencia ni unión con ninguno.

Concluyamos, pues, que del imparticipable Uno se desciende a las uniones de muchos y participados unos, por las unidades que dependientes del primer y puro Uno, consisten en otro, y son participables a muchos, como ya se dijo que el ser causal y eminente se comunica al ser participado y remiso, por el ser formal, y según su propia naturaleza, que, a mi parecer, no es otro que constituir las luces y sefirot soberanas, que conteniendo en sí, en modo formal y perfecto, todas aquellas esencias y perfecciones que incluye, con infinito exceso, la Causa ilimitada y primera, las participan con su voluntad y concurso a todas las criaturas.

(f. 72v) Capítulo VIII

Confirma con una sentencia no menos dificultosa que profunda del Ḥakam Rabí Azriel lo que en los capítulos precedentes se ha dicho.

El sapiente cabalista Rabí Azriel, por tradición de sus antecedentes, que la recibieron vocalmente de Elías[40] el profeta, que se les apareció en día de *kipur* o perdonanzas, dice estas no menos profundas que dificultosas y de pocos entendidas y explicadas razones: En Sof (que es la infinita Causa Primera) es perfección sin falta, y aunque infinito, puede obrar infinitos efectos, porque si no, fuera imperfecto. Y si alguno dijere que lo finito que obró es solamente este mundo, se le atribuye imperfección; y porque es inconveniente, se debe decir que de la ilimitada potencia de En Sof procedió limitado efecto, y el límite que de él procedió, primera e inmediatamente, son las sefirot, que poseen potencia perfecta y potencia disminuida o menguada: perfecta cuando reciben la influencia de su Causa, y menguada o falta cuando no se la comunica[41].

40. En la cábala de Provenza y de Girona, Elías se habría revelado a ciertos sabios, como Rabí Jacob el Nazir, Rabí Isaac el Ciego y otros.

41. Paráfrasis del *Peruš Haggadot* de Azriel de Gerona. Según Azriel, las sefirot tienen su esencia (*havayá*) en la voluntad de En Sof, sin distinción reconocible que pueda penetrar en la contemplación del pensamiento; de ellas deriva la emanación de los *logoi* a lo largo del mundo creado, *logoi* que están coligados a la voluntad, fuera de la cual nada existe. En *El pórtico del interrogador*, leemos: «Tú ya sabes que En Sof es una perfección sin defecto y que, por esa razón, Él posee la fuerza en lo limitado dentro de lo ilimitado. Lo limitado que emana de Él y que limita todo lo existente son las sefirot, que pueden ejercer su acción en lo perfecto y en lo imperfecto. Si Él no les hubiera impuesto límites, no habríamos podido saber que Él posee la capacidad de producir límites. Es para probar que nada existe fuera de Él, que produjo la existencia de los límites, y es así que los seres finitos pueden llegar a comprender sus propios límites» (1994: 134).

Hasta aquí es del Ḥaḵam Rabí Azriel[42], de loable memoria, que sin duda confirma lo que con autoridades irrefragables, y poderosas razones hemos determinado, y es que de la Causa Primera no procedió inmediatamente este mundo, así intelectual como animástico y corpóreo, que participando las perfecciones que incluye en modo imperfecto y remiso, es muy distante de aquel que como infinito excede todas las perfecciones que se consideran en el ser formal y cumplido. Con que es conveniente y conforme a razón que lo que de la Causa Primera próximamente procede, no sea lo que es por participación e imperfectamente, sino lo que es formal y cumplidamente; quiero decir, que del que excede toda la perfección de la misericordia o justicia, no procede inmediatamente ningún misericordioso o justo, que siéndolo por participación, es imperfecto, pues no es por sí, sino por la misericordia o justicia que con límite en sí recibe, y a su propia capacidad contrae, no implicando que haya otro que más que él de la una o de la otra participe; con que comparado a la misericordia o justicia, o a otro más misericordioso o justo, viene a ser imperfecto, y, por consiguiente, no primer efecto de la infinitamente perfecta Causa Primera, que como tal no debe producir inmediatamente ningún misericordioso o justo, sino la misma formal misericordia y justicia.

Y estas y otras semejantes perfecciones son las sefirot o luces soberanas, de que cada una, en su género, es perfectísima; y la misma perfección que se le atribuye, no por modo participativo y según más o menos, sino formal y cumplidamente, sin que le falte algún grado de los que para su perfección formal y entera son necesarios. Y estas sefirot y divinas medidas, en cuanto de su (f. 73r) Causa reciben el ser cumplido y formal que por emanación les comunica, son perfectas; mas en cuanto, como producidas y limitadas, degeneran de la infinita producción, que en modo causal y eminente comprehende en sí todas las perfecciones, y son una sola perfección, que como tal excluye a las otras, como si dijéramos que la misericordia o justicia no es toda la divinidad con todas sus perfecciones, sino una casi porción de ella, y una sola perfección que no es las demás, como hermosura, duración, imperio, y semejantes, en cuanto las consideramos de esta manera, se pueden llamar y son imperfectas, menguadas y faltas de la infinita perfección de su Causa, y de las perfecciones de las demás sefirot, unidades, y mesuras, de que se distinguen. Como también, entonces, se participan a los inferiores, y los perfeccionan con la comunicación de sus formales perfecciones, cuando recibiendo de su causa, sin cuya virtud y actual concurso no pueden explicar ni explican sus nobles operaciones, son aplicadas al efecto, y lo producen o estampan, con que verdaderamente se pueden llamar perfectas, pues para obrar, reciben, y obrando están en operación y acto segundo, imitando a su Causa, que no solamente es en sí, mas también se comunica a otros; mas, por el contrario, entonces se pueden llamar imperfectas, cuando no recibiendo de arriba, no se pueden comunicar ni comunican abajo.

42. Cf. *Casa de la divinidad*, libro V, cap. 12: «en las sefirot se consideran aquellas medidas y reglas que con justicia distributiva [...] disponen, ordenan y encaminan a todas las cosas, dándoles sus propias naturalezas y límites» (1731: 200).

Concluyamos, pues, con el sapiente Azriel, que la Causa Primera es aquella perfección que excluye de sí toda imperfección y falta, así negativa como privativa, con que es del todo ilimitada; y supuesto que es imposible que haya ilimitado efecto si no puede producir finita obra, viene a ser imperfecta, pues carece de virtud activa, y no se puede comunicar y extender fuera de sí, como es propio del bien, y más del más perfecto; empero, si solamente produjo este mundo, que no tiene sino perfecciones participadas y remisas, no es perfecta, pues no produjo perfectas obras. Resta, pues, que además de él, produjese primeramente, y con primera intención, aquellas divinas sefirot y mesuras que se pueden llamar perfectas y faltas; perfectas, en cuanto no por participación y remisamente son lo que son, sino por su propia naturaleza, y formalmente; faltas, en cuanto degenerando de la infinita perfección primera, no son absoluta y negativamente perfectas, sino limitadas a este o a aquel grado de perfección, casi excluyendo de sí los demás. Son perfectas en cuanto recibiendo la virtud e influencia de su causa, actualmente obran, y comunicándose a los inferiores, los perfeccionan; son también en algún modo faltas, en cuanto no recibiendo de arriba, no se extienden abajo, quedando como pecho de mujer, que no habiendo quien de él trague o chupe, queda sin leche y seco.

Y cuando el mismo Rabí Azriel dice que en En Sof no hay voluntad o beneplácito, intención o entendimiento, imperio ni operación, sin embargo, que todo esto no está fuera de él, por cuanto en él no hay límite o término, variedad, composición, ni movimiento, y la Sagrada Escritura nos enseña que es, vive, entiende, quiere, puede, obra, etc. Con que es necesario que digamos que todo esto y lo demás que se le atribuye, es y se llama mediante las sefirot, que son las reglas, órdenes y medidas de todas las cosas, y las representaciones, y casi voces, nombres y verbos con que se manifiesta[43]; cuando dice esto, entiendo que en En Sof, la Causa Primera, no hay perfección alguna en modo formal y limitado, con que propiamente se niega de él todo, pues como infinito y sencillo es de todo lo demás incomparablemente apartado, es verdad que esta negación no es privación o falta, sino exceso y ventaja; con que no siendo nada de todo, aunque más excelente que todo, es causa eficiente y final de todo, y que habiéndose explicado próximamente (f. 73v) en el ser formal y cumplido de todas las perfectas aunque limitadas naturalezas, propiedades, o condiciones, es por ellas causa de todo ser participado, así de los puros entendimientos que en sí consisten como de los aplicados a los cuerpos, y de los mismos cuerpos, sean celestes o elementales y elementados, manifestándose por dichas formales mas limitadas perfecciones, como por los mismos medios con que todo lo demás ha producido. Y este formal, y por así decir, mediano ser y perfección es el de las sefirot y divinas luces, que incluyen en sí, como muchas veces se ha dicho, mas en modo formal y perfecto, todas las perfecciones, que según varios grados, y más o menos claramente, se participan a todas las criaturas.

Con que no solamente quedan entendidos profunda y verdaderamente los sapientes cabalistas, en especial Rabí Azriel, Rabí Meir Gabbai, Rabí

43. Son, pues, las sefirot las que viven, entienden, quieren, pueden, obran.

Juda Ḥayyat, Rabí Moisés Cordovero y otros, mas el divino autor del *Zóhar*, que nos enseña, enseñado del cielo, que la Causa Primera excede a todo ser y conocimiento[44], y que por las sefirot, que próximamente de ella emanaron, produjo, dispone, gobierna y perfecciona todos los mundos, y es por ellas de todos ellos conocida y nombrada, y por remotación y negación, y causal eminencia, de todos los entendimientos celebrada.

Con que también queda conclusa y bastantemente probada la necesidad que hay de poner sefirot, divinas luces, reglas y medidas de todas las criaturas, y su aprovechamiento y uso.

Capítulo IX

Distingue las soberanas unidades y mesuras en tres grados, concluye que sobre toda multitud hay su unidad que la precede y causa, y sobre todas las determinadas y propias unidades de las muchas y encadenadas multitudes, hay la infinita y absoluta unidad primera, que es En Sof el incausado, como las demás son sus sefirot e ideales fuerzas.

No colocan los platónicos las razones de todas las cosas formales, y que son entre sí formal y absolutamente distintas, en el Sumo Bien y puro Uno, sino en el universal entendimiento o mundo inteligible, su primer y más excelente efecto, que degenerando de la admirable simplicidad de su causa, que es uno sobre todo, es uniforme y omniforme, o por decirlo más claramente, es uno y todo, mas con esta distinción: que llaman propiamente ideas a las especiales razones de las últimas especies, como son las del hombre, león y caballo, y a las de las cosas más comunes, y que a todas las especies, o a muchas de ellas, se atribuyen, llaman divinos géneros y principios, como a la esencia, bondad, verdad y unidad esenciales, por distinguirlos de la unidad sobreesencial y pura que es propia de la Causa Primera, a la identidad, o mismo alteridad, o diverso estado y movimiento, entre los cuales, como entre dos extremos, ponen algunas intermedias, es a saber, vida, inteligencia, sabi (f. 74r) duría, clemencia, justicia, hermosura, grandeza, potencia, alabanza, gloria, imperio, y otras semejantes; que aunque no a todas las especies, se comunican a muchas de ellas, a las cuales sean con la analogía de uno o a uno, de quien proceden o a quien se refieren, probando que cuando muchas cosas convienen en una propiedad o naturaleza, es necesario que sobre la común condición que está en los muchos, se suba a una eficacia y perfección que, libre de ellos, pura y perfectamente en sí consiste, y a los demás que con ella convienen se participa y extiende; porque aquel común uno que reside en los muchos, como, por ejemplo, una común hermosura que está en muchos hermosos, no depende de los muchos, en cuanto muchos y varios, pues como tales no pueden causar lo que es uno e indiferente a todos, ni tampoco puede proceder de ninguno de los particulares y propios, que como diferente de los otros, y en sí singular y propio, no puede

44. *Zóhar* II, 239a: «En Sof (el Infinito), donde está la unión y consumación de todo en completo misterio [...] no puede ser conocido» (1984, IV: 314).

comunicar a nadie aquello en que él y todos los demás convienen, y son indistintos y uno, ni se puede decir finalmente que este común uno sea por sí, porque no es por sí el que está en otro, ni tiene de sí su principio el que para conservarse ha menester arrimo y sustento de otro, ni es puro y perfecto uno el que participa de multitud, ni es absolutamente cumplido el que, mezclado con su contrario, es de él enflaquecido e inficcionado, de manera que aquel uno que estando en la multitud no es por sí, ni por ella, ni por ninguno de los muchos a que se atribuye, ni por todos juntos, es cierto que depende de otro, es a saber, de aquel Uno, que consistiendo en sí, se participa a muchos.

A todos digo, y a cualquiera de los particulares de ellos, como declara Proclo en la proposición 21 de sus *Teológicos Elementos*[45], afirmando que todo orden, empezando de la unidad, procede y se extiende a aquella multitud que le es conforme, y toda multitud ordenada y unida se reduce a una unidad que la causa; añadiendo en la proposición 97[46] que toda primera causa de cualquier orden comunica su propiedad a todo su orden, de modo que lo que ella es primera y formalmente, es todo su orden por participación y remisamente, concluyendo en la proposición 100[47] que cada orden de participados se reduce a su causa, que en su género es imparticipada, mas a todos los de aquel género u orden participable, y todos los que se participan, y en sus géneros no son participados, se reducen finalmente a la primera y universalísima unidad, que siendo absolutamente imparticipada e imparticipable, es común y perfectísima causa de todos los participantes, en sus géneros imparticipados y participados; y en efecto, es aquella infinita perfección, que conteniendo todo en modo causal y eminente, es causa de toda perfección formal y participada, y universalmente, de todas las cosas, siendo principio imprincipiado de aquellos principios que lo son de todos los órdenes que de ellos dependen, y que por ellos se reducen finalmente al infinito fin, que es el mismo imprincipiado principio de todos los principios, principiados medios, y fines.

Que cuán conforme sean a nuestra divina cábala y sabiduría, no hay quien lo ignore, porque lo que de las divinas sefirot o emanadas luces alcanzamos, es que siendo perfectísimos e inmediatos efectos de la Causa Primera, contienen en sí, producen, y demuestran fuera de sí, los soberanos atributos y perfecciones que en su infinito origen son inaccesibles, y del todo a todos ocultos, y que dichos efectos incluyen en sí, en modo formal y muy perfecto, y comunican, como ya se dijo, a todas las demás cosas, y esto por eslabonadas cadenas y bien ordenados grados, más o menos perfecta y claramente, según cada una de ellas más o menos se les

45. «Todo orden tiene su comienzo en una mónada y marcha hacia una multiplicidad coordinada con esta mónada; y la multiplicidad en cualquier orden puede ser llevada hacia atrás hasta una sola mónada» (2004: 24).

46. «La causa originaria de cada serie comunica su propiedad distintiva a la serie entera; y lo que la causa es primitivamente, la serie lo es por reducción o minoración» (2004: 86).

47. «Toda serie de totalidades es referible a un primer principio no-participado y a una causa; y todos los términos no-participados dependen del único Primer Principio de todas las cosas» (2004: 90).

acerca y asemeja, y es o se hace capaz de su propiedad y fuerza, de manera que siendo representaciones de la infinidad incausada, son ejemplares y dechados del universo y de todas sus partes, que con el concurso de su causa, y en su virtud, produjeron, conservan, convierten, ilustran, y en el último fin que en ellos resplandecen, finalmente felicitan.

(f. 74v) Capítulo X

Confirma lo dicho, y declarando las propiedades y excelencias de las soberanas medidas, demuestra cómo comunicándose a los inferiores, no convienen unívocamente con ellos sino en denominación, analogía, relación de eficiente y dechado, de modo que participándoles sus propiedades y estampas, no les comunican sus naturalezas.

Confírmase lo que se ha dicho en el capítulo pasado, de que muchos hermosos (por ejemplo) no pueden convenir en una universal hermosura, sino mediante una común naturaleza, que estando en los muchos, proceda de uno, que consistiendo en sí sobre los muchos, como indiferente e igualmente sobre todos, se comunica a ellos, porque la hermosura (y lo que de ella se dice, se puede y debe decir de las demás divinas especies y unidades) no es lo mismo que los hermosos, que por su participación lo son, y que siendo muchos, no son lo mismo que la hermosura, que es una, como aquella que siendo suma y primera en su género, necesariamente lo debe de ser, y es.

Además de que los hermosos constan de sujeto que participa de hermosura, y de la hermosura que actualmente los hace ser hermosos; y la hermosura, por lo opuesto, no es otro que hermosura, porque lo que en algún género es primeramente tal, es por sí tal, y no otro que tal, como también es puramente hermosa, siendo los hermosos, hermosos en parte, y esto según la porción de hermosura que les fue comunicada, y no hermosos en parte, pues careciendo por sí de hermosura, la participan con limitación de otro. La hermosura es inmutable, y los que la participan mudables, porque la hermosura en cuanto tal no se convierte en su contrario ni se priva de su fundamento, pues consistiendo en sí no los tiene, y los hermosos privados de la hermosura, o del sujeto en que estriban, se corrompen o convierten en fealdad. La hermosura es indivisible, porque si fuera chica, no pudiera hermosear a los grandes, y si fuera grande, no se acomodara a los chicos; no es compuesta, porque a serlo, no se aplicara a los sencillos ni conviniera a los espirituales, que son hermosísimos; no es corpórea, porque si lo fuera, no residiera en los incorpóreos, que son grandemente hermosos; no es temporal, pues se aplica a los eternos, en que sumamente resplandece y, en resolución, es sobre todos los cuerpos, ánimas y entendimientos, que participando de ella, se llaman y son hermosos, y no pura, perfecta y formal hermosura. Es una, sencilla, pura, inmudable, (f. 75r) indivisible, incorpórea y eterna, con que es propia de la Causa Primera, mas en modo infinito y eminentísimo, y de sus emanadas luces, en quien resplandece la formal y verdadera hermosura, causa ejemplar y eficiente de todos los que por participación son hermosos.

Y en realidad, de verdad sobre todos los que por participación son hermosos, está la misma hermosura, como sobre toda multitud ordenada y unida hay siempre la propia unidad, causa de su unión y orden, y a quien como a principio se refiere, y como a fin se reduce. Y, así, sobre todos los cuerpos hay el que los contiene y mueve sobre todas las particulares naturalezas, aquella que siendo universal y común a todas, las concilia y junta, obrando muchas cosas, sobre el instinto y propiedad de cada una, sobre todas las particulares ánimas hay la universal y divina, y que como maestro de capilla, las acuerda, concuerda, y junta en una común proporción y armonía; y sobre todos los participados y particulares entendimientos reside el formal y común, que a todos ilustra e inflama, y finalmente, sobre todos los que son unidos, y sobre todas las uniones y sobre todas las unidades, de ellas y de ellos, como también sobre todos los bienes, así bonificantes como bonificados, existe el puro y simplicísimo Uno, y la suma incausada bondad divina que es En Sof, el primer e ilimitado principio de todas las cosas. Y estas unidades y formales perfecciones son los universales antes de los muchos, distintísimos de aquellos universales que residen o están en los muchos, o como otros dicen, son los universales en ser y causar, y no en predicar o coexistir en los particulares y muchos, como contradiciendo a su maestro, el divino Platón, entendió Aristóteles que, consistiendo en modo eminente y relativo en la Causa Primera, están propia y formalmente en el primer entendimiento o inteligible mundo, su inmediato y perfectísimo efecto, que como primeramente tal, es formal, propia, y grandemente tal y, por consiguiente, es medida o metro de todos los demás, que por su participación son más o menos tales, y que dependiendo de él en el ser, dependen también de él en la manifestación y conocimiento, porque como las cosas se han al ser, así se han al conocer y ser conocidas[48].

Con que es cierto que participando el ser de la divinidad, participan su similitud e imagen, con que la representan y conocen los que tienen sentido, razón, o entendimiento; que es lo que nuestros cabalistas enseñan de la participación de las sefirot emanadas a los tres creados mundos, es a saber, el intelectual, que es el de la Beriá o Trono de la gloria, al animástico, y que es el de la Yeṣirá o angélico, y al corpóreo, que llaman el de la ‘Aśiyá, de la fábrica o hecho, en que estampando su divino carácter y sello, se manifiestan como en sus efectos e imágenes, y son por ellos, de ellos, y de sus habitantes, en alguna manera entendidos, hasta

48. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, libro VII, cap. 16: «Resulta evidente que ningún universal existe separado fuera de las cosas singulares. Sin embargo, los que afirman (que) las formas (existen de este modo), en cierto sentido tienen razón al separarlas, si es que son entidades, pero en cierto sentido no tienen razón, ya que denominan ‘forma’ a lo uno que abarca una multiplicidad. Y la causa está en que no son capaces de aclarar qué son tales entidades incorruptibles aparte de las singulares y sensibles. Desde luego, las hacen idénticas específicamente a las corruptibles (pues estas las conocemos), hombre mismo y caballo mismo, limitándose a añadir a los sensibles la expresión ‘mismo’. Y sin embargo, según pienso, aun cuando no hubiéramos visto los astros, no por eso dejarían de ser entidades eternas aparte de las que habríamos visto. Con que, aun cuando de hecho no sepamos de qué naturaleza son (las entidades eternas), sin embargo, es muy probable que las haya necesariamente. Así pues, es claro que ninguna de las cosas que se dicen universalmente es entidad, y que ninguna entidad se compone de entidades» (2007: 274-275).

que llenos de luz, y por ella formados, se levantan a su fuente, por la cual, como por perfectísimo objeto, y eficacísima representación y medio, la alcanzan feliz y cumplidamente, y por ella, cuanto es posible, a la oculta Causa Primera, primer y suficiente principio, y último y felicísimo fin de todas las cosas.

Y aplicando lo dicho, decimos que todo ser participado se reduce, como a su unidad y medida, al primer ser, y que lo es formalmente y en el modo que acabamos de decir, que tengo por sin duda, que es Kéter (o la Corona altísima[49]), que como primer sencillo y eminente, contiene a lo demás, como el ser a todo lo que es. Además de que el nombre de אהיה (*’Eheyé* o seré) (1.ª sefirá) que le es propio, significa el ser que le aplicamos; todos los que viven, como también todos los que se manifiestan y pueden ser conocidos, se reducen, como a su propia unidad y principio, a la primera y formal vida e inteligible luz, que es (2.ª) Ḥoḵmá o sabiduría, que como dice el sabio[50], siendo árbol de vidas a los que traían de ella, es la que vivifica a sus dueños, y como dice el salmista[51], siendo la Ley de Tetragrámaton perfecta, que convirtiendo a sí la ánima, la vuelve a su origen, (f. 75v) con que desterrando la ignorancia que del cuerpo ha contraído, de torpe que era se hace sapientísima, y recibiendo el entendimiento, vive de inteligible y feliz vida; redúcense también todos los que conocen al primer y formal entendimiento, que es (3.ª) Biná o inteligencia, como a su unidad y cabeza, universal ejemplar de todo conocimiento, así intelectual como racional y sensitivo; todos los que comunicando se extienden a otros, y les hacen merced y gracia, se reducen a (4.ª) Ḥésed o merced, que lo es formal y perfectamente, como todos los que distribuyen variamente a varios, según la justicia distributiva y que reparte, o dan a cada uno lo que le conviene, según la conmutativa, y que igualando premia o castiga, y en efecto promueve y levanta al bueno, y deprime o frena al malo, evitando, cuanto más es posible, al mal, o reprimiéndolo, ordenándolo, y en bien finalmente convirtiéndolo, se reducen a (5.ª) Gevurá, fortaleza o rigor, que siendo formal y perfecta justicia, obra con gran perfección lo que acabamos de decir. Todos los hermosos se reducen a la perfecta y formal hermosura que resplandece en (6.ª) Tif’éret; todos los que duran y consisten en sí a (7.ª) Néṣaḥ, que significa eternidad o permanencia, todos los que se convierten a los superiores, y los alaban y confiesan, a (8.ª) Hod, que quiere decir alabanza, todos los que se inclinan a los inferiores para gobernarlos, a (9.ª) Yesod, que como suena el nombre de cimiento, los sustenta y mantiene; y todos los que recibiendo de arriba, dan abajo, y por convenientes medios se comunican a los inferiores, a fin de asemejarlos a los superiores, y hacer que la luz soberana, que descendió a lo inferior, reverberando suba y vuelva a lo sublime, se reducen finalmente a (10.ª) Malḵut la santa, que es el formal reino del

49. Cf. *Séfer ha-Bahir*, 141: «¿Cuáles son las diez palabras? La primera es la Corona Suprema (Kéter ’Elión), bendito y glorificado sea su nombre, y su pueblo» (2012: 104).

50. Referencia a Moisés, autor del Pentateuco en opinión de Herrera, pues el árbol de vidas es el del jardín del Edén (Gn 2,9).

51. Sal 19,8:«Los mandamientos de Yahvé son rectos, que alegran el corazón; el precepto de Yahvé es puro, que alumbra los ojos».

eminentísimo En Sof, Rey de reyes de los reyes en todos los mundos, y su potestad y señorío en todas las generaciones; la cual conteniendo en sí, formal y perfectamente, estas y otras perfecciones, las comunica, mas en modo de participación, y remiso a todos los inferiores[52].

Y es de notar, con Aristóteles y Tomás de Aquino, que aunque la sabiduría, *exempli causa*, es Ḥoḵmá la emanada, en los puros entendimientos y en las intelectuales ánimas no sea atributo, o como ellos dicen, predicado unívoco, no es con todo equívoco, sino análogo, con que es necesario que se reduzca a uno, porque como en los predicados unívocos del segundo modo por sí, es menester que todos aquellos de que predican se reduzcan a uno, a quien conviene aquel predicado primeramente y según sí mismo, así también en los análogos aquel es el primero de todos los analogados, a quien primeramente, y según sí mismo, le conviene aquella analogía, y a quien se deben referir y reducir los otros, o sea, que muchos tengan respecto a uno, distinto de todos, o muchos, a uno de su mismo número, empero, el primero de ellos.

Y como dice Marsilio Ficino sobre Plotino, en el segundo libro de la primera *Enéada*[53], el entendimiento se atribuye a la divinidad y a la ánima, con un común y universal nombre, que no es equívoco ni fortuito, ni en modo que del todo no conviene, ni tampoco se atribuye en única razón y manera, con que tenga la misma definición, o en género o en especie, el entendimiento de la divinidad y el de la ánima. Pero atribúyese en este modo, que el entendimiento de la ánima, como posterior e imagen, es producido y conservado del entendimiento divino, su origen y ejemplar, mucho más sublime y levantado, al cual todavía, como a su dechado, representándolo, se refiere. Y este modo es el que propiamente se llama análogo o analógico, que se declara con este ejemplo: como se ha el habla en la voz al habla que consiste en la ánima, así se ha esta al habla, sermón, o verbo del entendimiento, siendo el verbo de la voz, imagen e intérprete del verbo de la ánima, y el verbo de la ánima, imagen e intérprete del entendimiento, que es lo uno y lo otro (f. 76r), es a saber, imagen e intérprete de la infinita unidad y bondad divina[54].

Concluyamos, pues, que en las divinas especies y unidades, sean generalísimas y medianas, como son las sefirot emanadas, sean especialísimas, como son las virtudes representadoras y causadoras de los inferiores específicos efectos, que dichas sefirot en sí contienen, y que propiamente

52. La comunicación de Malḵut a los inferiores es de transferencia, no es activa, *ma'avar* no tiene sentido de *ḥidduš* o innovación o recreación de sentido, una fase inaugural de sentido que se da y se concreta en las sefirot superiores.

53. *Enéadas* 2.1: «Si, pues, a semejante disposición del alma por la que esta piensa y es así inmune a las pasiones la llamamos asemejamiento a Dios, no andaremos desacertados. Porque también lo divino es puro, y su actividad es de tal condición que quien la imita posee sabiduría» (1992: 212).

54. *Enéadas* 2.1: «La sabiduría y la prudencia en la contemplación de las cosas que posee la Inteligencia; pero la Inteligencia las posee por contacto. Ahora bien, cada una de las dos es doble: la una reside en la inteligencia, y la otra en el alma; en aquella no es virtud; en el alma es virtud.

»—Y en aquella, ¿qué es?

»—Es su actividad y su ser; en el alma, en cambio, lo que, proveniente de aquella, reside en un sujeto distinto, es virtud» (1992: 217).

se llaman ejemplares e ideas, asisten igualmente a todos los que de ellas participan, sean mayores o menores, puestos en oriente u occidente, tanto ahora como antes, o después, etc. Con que podemos afirmar que son por su naturaleza libres de cantidad, lugar y tiempo, como aquellas que igualmente se comunican a toda cantidad, lugar y tiempo; y siendo verdad que después de las temporales alteraciones, comunican a los sujetos ya preparados, sin movimiento, en un instante y súbitamente, sus propias formas, es cierto que son exentas de toda división, espacio, movimiento, alteración y tiempo y, por consiguiente, indivisibles, inmóviles, eternas, y a todos siempre presentes y asistentes; de manera que la propiedad de cada una de ellas desciende y llega desde su propia naturaleza hasta las postreras y menos perfectas formas del universo, penetrando por todas las intermedias, y en todas estampando, más o menos perfecta y claramente, lo que ellas son, en muy perfecto e ilustre modo; porque de la soberana Ḥoḵmá o sapiencia, que resplandece en el primer y más excelente efecto de En Sof la Causa Primera, desciende la propiedad o perfección de la sabiduría a todos los demás efectos, así del mundo del infinito como del emanado, por sus sucesivos escalones y grados, de donde baja con la misma sucesión y orden a los puros entendimientos de la Beriá o Silla de la gloria, a los entendimientos participados o racionales ánimas de la Yeṣirá o grado angélico, y a los sombríos o imaginarios de la ʻAśiyá o corporal mundo, comunicando a todos, aunque a unos más y a otros menos, o con mayor o menos claridad y eficacia, su propiedad de sabiduría, y en efecto, imprimiendo en todos el divino carácter de su sapientísimo sello.

Y lo mismo podemos ejemplificar de Gevurá y fortaleza, que descendiendo de la primera, propia del primero, por todos los intermedios de los dos soberanos mundos, el del infinito y el de *belimá* o emanado, que constando de diez sefirot, incluyen también a la de Gevurá o fortaleza, se participa a todos los entendimientos separados, ángeles, y racionales ánimas, así a la universal y del mundo, como a las de los orbes y particulares cuerpos, sean empíreos o celestes y elementales, es a saber, ígneos, aéreos, aqueos y terrenos, de donde finalmente baja a los hombres más belicosos, a los animales más feroces, como leones, tigres, y semejantes, plantas más durables y fuertes, como robles y encinas, mixtos imperfectos y perfectos más eficaces, y elementos más activos, atando y enlazando entre sí los altos con los bajos por los medianos, de tal modo que conviniendo todos en una propiedad y naturaleza, se unen y coligan entre sí tan fuertemente que recibiendo y dando atraen de su fuente y reverberan a su fuente el común rayo que los ilustra y anima, y hace semejantes entre sí y a su causa, que como propia unidad, se extiende a toda su ordenada multitud y eslabonada cadena, y la convierte y reduce a sí misma.

Y es de notar que las naturalezas corpóreas no reciben inmediatamente de las divinas sefirot o soberanas unidades e ideas, sino que por los grados intermedios participan próximamente del ínfimo y a ellas inmediato grado de la ʻAśiyá, quiero decir, de las sefirot que en él están infusas, y estas, como incorpóreas y divinas, no convienen con ellas en su propia corporal naturaleza, sino en cierta condición participar y movible. Con que en varios tiempos y lugares obran en varios y particulares cuerpos varios y

particulares efectos. Pero con las sefirot y soberanas mesuras de los mundos divinos (f. 76v) no convienen dichos cuerpos en ninguna naturaleza o condición, sino en cierta relación, dependencia, y nominación o nombre, con que algunas corporales formas proceden de algunas unidades o ideas, y otras de otras, a quien grandemente siguen y principalmente representan, participando de sus propiedades todos los de aquel orden y cadena, mas no sus enteras y perfectas fuerzas o eficacias. Como, por ejemplo, todas las fuerzas que la inmediata idea del corpóreo sol en sí contiene se comunicaron al sol, pero no todas a las solares estrellas ni a los solares espíritus que habitan en el cielo, fuego, aire y agua, sino algunas, y estas en modo más remiso y flaco, y aún menos; más débiles y oscuras se participaron y continuamente participan a los solares hombres, como finalmente, poquísimas y muy flacas y sombrías fuerzas son las que recibieron los brutos, plantas, metales, meteoros y elementos, que llamamos solares. De manera que, descendiendo siempre la misma propiedad y perfección de su origen y fuente, y permaneciendo siempre la misma, se va disminuyendo de grado en grado el número de fuerzas, y enflaqueciendo el vigor y eficacia de las operaciones y actos que los inferiores de ella participan.

Capítulo XI

Repítese lo dicho de las determinadas unidades y formales perfecciones, y de la infinita y causal primera, declarando en lo que convienen y en lo que difieren, y que aquellas se refieren a esta, no como criaturas, sino como propagaciones, extensiones, y emanaciones o rayos suyos, casi puntos de varias líneas, que dependiendo del único punto del centro, están con él grandemente unidos; manifiesta también cómo por dichas unidades se conocen, como por medidas, números y pesos, todas las demás cosas.

Consta, por lo que hasta ahora se ha dicho, que sobre todas las perfecciones participadas a varias naturalezas o sujetos, que recibiéndolas en sí las limitan y contraen a su capacidad, debe de haber y hay aquellas perfecciones que, consistiendo en sí mismas, son primeras, puras, formales, y cumplidas, y que como tales no participan de otras, más altas y excelentes en sus géneros u órdenes, pues no las hay ni puede haber; antes de ellas participan todos los inferiores, que por muchos y eslabonados grados, y más o menos clara y perfectamente, las imitan y siguen. También se dijo que sobre estas formales perfecciones, apropiadas a determinados órdenes, géneros, y especies, y no indiferentes y comunes a todos, y que de tal modo son perfectísimas en ellos, que no lo son en todos y absolutamente en toda la latitud de todas las cosas, es necesario que haya aquella perfección, que no siendo apropiada o proporcionada a ninguna de las (f. 77r) que son, o pueden ser fuera de ella, las contiene todas con suma eminencia y exceso, y produce y conserva continuamente fuera de sí, con infinita bondad y sapiencia, y por ellas a todas las cosas que de ellas participan, y que tanto más dependen de ella que de ellas, cuanto depende el efecto de su suficiente y superior causa que del instrumento que de ella recibe su ser, poder y obra.

Y esta única ilimitada perfección es la Causa Primera que los cabalistas llaman En Sof, y las muchas y cumplidas en sus géneros y órdenes, aunque absolutamente limitadas, y no del todo perfectas, son las sefirot emanadas, es a saber, las unidades y luces que próximamente resultaron de la infinidad primera, y que sin ser participadas en sus órdenes o géneros, son en ellos primeras, sencillas, inmutables y perfectas, y no (propiamente hablando) criaturas, porque las criaturas, no siendo, como realmente no son, absolutas y puras hermosuras o justicias, vienen a ser naturalezas y supuestos, que participando de ellas, son más o menos hermosos o justos, con que se distinguen de ellas, que son, si es lícito decirlo, propagaciones, extensiones, emanaciones, eflujos, resultancias, y rayos de la infinita y unicísima Causa Primera, y esto no según recogida en su inmensidad se aparta de todas las cosas[55], sin que tenga a ninguna de ellas, ni a todas juntas, ninguna proporción o respecto, sino en cuanto relatándose ya a sus efectos, los concibe determinadamente en sí, y pare distintamente fuera de sí.

Que no es otro que lo que pretendemos por las negaciones que le aplicamos, que no solamente son excesos con que sobre todas las cosas se levanta, mas causalidades con que las produce, conserva, y rige; y primera y principalmente a estas unidades, medidas, y luces que representándola en sí, la demuestran a los demás, que en su virtud, y con su actual concurso, producen y perfeccionan, conviniendo con su origen y difiriendo de él, como los varios e indivisibles puntos de las varias divisibles líneas, que tocando al unicísimo e indivisible punto del centro de quien procedieron y a quien volvieron, y con quien grandemente se unieron, son lo mismo que él, aunque muy distintos de él, pues siendo en sí indivisibles, aunque varios y muchos, se hacen aún más perfectamente tales, y del todo uno en el único individido e indivisible centro, su principio y fin, con quien se juntan y unen.

Con que queda entendido cómo estas unidades y luces, y en efecto las divinas sefirot y mesuras, son y no son la Causa Primera, y lo que es ser de ella emanadas y fluidas, y sin división de su origen, explicadas, y extendidas, quiero decir, que de tal manera emanaron y casi resultaron de su infinita fuente que sin apartarse de ella, consisten en sí, y se comunican a todas las inferiores cosas, distintísimas de las criaturas, por excelentes que sean, como de aquellas que separadas de la Causa Primera, no solamente no son perfecciones absolutas y formales, como esencia, vida, intelectualidad, clemencia, justicia, hermosura, duración, alabanza, fecundidad y reino, y otras semejantes casi ideas y ejemplares de todas las cosas, sino una participación mayor o menor de ellas, como también no están con la Causa Primera inmediatamente unidas, ni se pueden unir con ella, si no es por medio de dichas unidades a quien levantadas, pueden en algún modo llegar y llegan a la intrínseca divinidad, que siendo en sí misma del todo oculta, se representa por aquellos ilustrísimos objetos como por sus imágenes, y en aquellos más que transparentes espejos en que resplandece. Además de lo cual, son como conjuntos y propios ins-

55. Declaración explícita de la trascendencia de En Sof.

trumentos de su eficacia, para que por ellos aplicada y proporcionada a sus efectos, los produzca, mueva, y a sí misma levante. Y esto por ahora baste de materia tan oculta, y de que pocos (que yo haya visto) han tratado (f. 77v), y esto con parábolas que antes encubren que manifiestan la verdad que se pretende.

Y que todas las cosas se conozcan por estas divinas unidades, sefirot, y medidas, de quien todas ellas dependen como de sus principios eficientes y ejemplares, y a quien se refieren como a sus números, pesos, medidas, reglas y leyes, se puede manifestar con lo que, tratando de los que existen y son, en otra parte se ha dicho, donde se afirmó que no siendo, o realmente existiendo en la naturaleza de las cosas, la quimera, esfinge, u otras semejantes ficciones, es el elemento, mas en imperfecto y bajo modo, pero en modos más cumplidos y altos son y existen los mixtos, plantas, brutos y hombres, y esto porque los hombres, más que los brutos, estos más que las plantas, y estas finalmente más que los mixtos y elementos, se llegan y asemejan al ser primero, el cual, si en algún modo no fuera conocido, no podría servir de mesura y metro para que por él conociésemos los que más o menos de él participan y a él se parecen, como realmente los conocemos, pues comparándolos a él, que primera y grandemente existe y es, juzgamos de los demás que son, afirmando que cuanto más o menos a él se asemejan y llegan, tanto más o menos perfectamente existen y son.

Además de que muchas veces resolvemos todos los géneros subalternos en los generalísimos, como son los diez predicamentos, y estos en el ente o ser absoluto y sencillo, que se nos representa en modo que no podemos imaginar de él que no sea, porque como lo que llamamos nada se nos ofrece del todo falto de ser, así el puro ser se nos demuestra libre y exento de todo no ser o nada y, por consiguiente, sin potencia para no ser, con que es verdaderamente eterno y necesario, y sin privación o negación de algún ser, con que es sumamente perfecto e ilimitado. Y no hay duda de que en todo lo que conocemos, conocemos siempre al ser, como, por ejemplo, en el hombre, en el blanco y en los demás, se conoce siempre al ser por quien el hombre y el blanco es, y por dicho ser, al hombre y al blanco, y a los demás que de él participan, y por este mismo ser se tiene alguna noticia del no ser, como también por el ser en acto del ser en potencia, y por el absoluto y puro ser y acto, que con los platónicos podemos llamar causal y eminente[56], se alcanza finalmente a este o a aquel ser, que aunque perfecto en su género, es a él limitado, y por este se juzga del ser participativo, y que más o menos recibe y tiene lo que el formal en sí perfectamente abraza.

Y lo que hemos ejemplificado del ser, se puede y debe aplicar a las demás unidades y medidas (como en su tratado diremos), cada una en su orden y enlazada cadena, como consta de la bondad, fortaleza, hermosura, y semejantes, que son el toque, regla, y manifestación de todos los buenos, fuertes y hermosos, y así no solamente el honesto y provechoso

56. Cf. *Elementos de teología*, proposición 115, ya citada: «Todo dios está por encima del ser, por encima de la vida, y por sobre de la inteligencia» (2004: 100-101).

son buenos, el león y tigre son fuertes, y el sol y fuego son hermosos por participación de una común bondad, fortaleza y hermosura, que estando sobre ellos se comunica a ellos, haciéndolos ser buenos, fuertes y hermosos, mas también refiriéndolos a dichas sus unidades y mesuras, afirmamos con verdad que lo honesto es mejor que lo provechoso, el león más fuerte que el tigre, y el sol más hermoso que el fuego, por cuanto participando de bondad, fortaleza y hermosura, recibió más porción de la primera el bien honesto que el provechoso, participó más el león que el tigre de la segunda, y el sol más que el fuego de la tercera, que es la hermosura; y esto porque más se aproximaron y asemejaron a la bondad lo honesto que lo provechoso, a la fortaleza, el león que el tigre, y a la hermosura, el sol que el fuego.

(f. 78r) Capítulo XII

Continúa en demostrar que por las soberanas unidades o ideas se conocen los inferiores que de ellas dependen, casi por sus ejemplares y medidas, como también se tiene por ellas alguna noticia de la infinita y sobreinteligible Causa Primera.

Que las cosas naturales se entienden por sus ejemplares o ideas, así lo prueban los platónicos: la diversidad de las potencias arguye diversidad de objetos, con que siendo diverso el sentido del entendimiento, lo es también el sensible del inteligible, y tanto más excelente y noble este que aquel, cuanto más lo es el entendimiento que el sentido, de manera que si el sensible es cosa real y subsistente, como vemos, mucho más lo debe ser el inteligible, que siempre es una universal e incorpórea especie, que se llama idea. Además de que las formas naturales son siempre mezcladas con sus contrarios, como las que llamamos iguales o semejantes, con alguna desigualdad o desemejanza, las circulares con las que son angulares o rectas, las hermosas con alguna informidad o fealdad, las buenas con alguna imperfección y falta, y en efecto, todas las actuales y en acto, con privación y potencia. Con que ninguna de ellas es verdaderamente lo que se dice o llama, pues todas pierden, por el juntamiento de la materia, su entera y cumplida perfección y fuerza, en especial que sujetas al tiempo, le corresponden de modo que con su continua variación y flujo no son hoy lo que ayer, ni serán mañana lo que son hoy, mezclando así el no ser con el ser, que al indivisible ser presente, que solamente poseen, precede infinito no ser pasado, y sucede infinito no ser futuro, que quizás no será nunca, o si fuere, será por indivisibles instantes o momentos, que sin parar continuamente corren. También por ser estas naturales formas contenidas del lugar, se extienden en muchas partes, y porque ningún todo es alguna de sus partes, siendo aquel uno y estas muchas, y en tal modo muchas que son casi infinitas, se sigue que con un ser que se atribuye al todo, se le pueden aplicar infinitos no seres (por así decir) de las partes que lo constituyen, como con el único ser de todo el hombre infinitas partes que como tales no son todo el hombre, de modo que siendo una vez y por un solo modo hombre, es infinitas veces, y por innumerables modos, no

hombre y, por consiguiente, más no hombre que hombre, y así los demás individuos de las naturales especies.

Añádese a esto que cada cuerpo consta de materia y forma, y por la materia no es el hombre más hombre que caballo, siendo la materia común e indiferente a todos los naturales compuestos. Lo es, pues, por la forma, que reduciéndola en acto, le hace ser lo que es, y que siendo parte del compuesto, es causa que el hombre, por una (f. 78v) de sus partes, es, a saber, por la forma, y no por su todo, sea hombre, con que es más presto humano que hombre, como el que es encendido por alguna de sus partes es llama y es ígneo o encendido, y no enteramente incendio o fuego. Concluyen pues, que las formas naturales y corpóreas no son primeras, perfectas, ni verdaderas y, así, sobre ellas debe de haber y hay las inteligibles e incorpóreas, que como primeramente tales, son verdadera y perfectamente tales. Bien entendido que toda la razón e integridad de cualquier naturaleza se funda en el primero, a quien las demás en algún modo imitan y siguen.

Es verdad que se duda si estas perfectas formas son aquellas que en sí contienen las racionales ánimas, con que juzgando de los compuestos y naturales formas, las aprueban, reprueban, corrigen, purifican, levantan y perfeccionan; a que se debe responder, que aunque las formas propias de la ánima racional e intelectiva sean más perfectas y verdaderas que las que yacen en la informe materia, como aquellas que, juzgando de ellas, las aprueban, condenan y enmiendan, como dijimos, conociendo lo que tienen de bondad o malicia, provecho o daño, hermosura o deformidad, perfección o falta y lo demás, con todo no son las primeras y perfectísimas formas, ejemplares, y reglas de todo, porque aunque libres de los términos del lugar no lo son de los intervalos del tiempo, no estando siempre en operación y acto segundo, sino en continuo movimiento, con que procediendo del hábito al acto, vuelven a él, y se transfieren de unas formas y consideraciones a otras, entendiendo ya estas, ya aquellas, y así sucesivamente. De manera que sobre estas movibles y, por consiguiente, no perfectas formas, debe de haber y hay las que libres de todo movimiento, inmóviles, y en perpetua y no interrumpida operación y acto, en sí perfectamente consisten, a las cuales, como a primeras, y casi piedras de toque y oro de 24 quilates, cotejando y comparando no solamente las formas naturales, mas también las propias, como oro de menos valor y pureza, juzga la ánima de su perfección y falta, y de su mayor o menor eficacia y acto, y en efecto conoce aquello con que se asemejan a las perfectísimas formas que hemos dicho, y a aquello con que degeneran y decaen de ellas y, en resolución, lo que propiamente son y poseen.

Y es de notar que las imágenes no se conocen, si no es con relación a sus ejemplares, como efectos que no se alcanzan sino por sus causas, sean interiores o exteriores, resolviéndolas finalmente a todas en las soberanas y primeras, que son las divinas ideas, representadoras y causadoras de todas las cosas. Y como declararon los platónicos, cuando la imaginación o fantasía del hombre, movida de la imagen de este particular oro que le ofreció la vista, se forma y casi estampa de ella, la especie de la universal naturaleza del oro, que está en hábito y acto primero en la razón hu-

mana, provocada, resplandece, y saliendo en operación y acto segundo se la demuestra, siendo este resplandor, demostración, o descubrimiento, un principio de entender, o un entender imperfecto y confuso, hasta que por este medio llega el entendimiento o razón del hombre a formarse la idea del oro, que refulge en el inteligible mundo, y que es el ejemplar y dechado con que la divinidad produjo el oro, y con quien conviene el entendimiento humano mediante la especie del oro que en sí contiene, como vemos que conviene la cera, formada de alguna figura, cuando con ella, y con el sello en que está impresa y de quien fue estampada, se junta y une. De manera que el cuadrar la especie humana, representadora del oro, con el ejemplar soberano o inteligible idea, es la verdadera inteligencia del oro, y lo mismo del naranjo, caballo, hombre, alma, ángel, mente, y los demás, que por nuestras razones percibimos, por cuadrar con las ideas de que dependen.

Y en realidad, de verdad, si la ciencia consiste en (f. 79r) corresponder el entendimiento a la verdad, y esta verdad en representar su idea como imagen a su dechado, no puede el entendimiento corresponder o cuadrar a la verdad, sin que corresponda o cuadre también a la idea, en cuya congruencia y confirmación consiste la verdad, y así por la idea, que es causa eficiente y ejemplar de la verdad (que como consta es siempre, en las cosas creadas, imagen y efecto de la idea del divino entendimiento) se entiende la misma verdad, porque siempre el perfecto entender sigue y se asemeja a la naturaleza del ser entendido, con que así como el oro y las demás corporales naturalezas fueron producidas por sus ejemplares y divinas ideas, y por ellas son, pueden y obran, así también por las mismas se demuestran a los entendimientos, y de ellos son alcanzadas y entendidas, imitando en esto, como en lo demás, todos los entendimientos al primero.

Y como en otra parte se ha dicho, por estas divinas luces, unidades y medidas, se manifiesta grandemente el improducido productor de ellas y de todas las demás cosas, así porque por sus primeros y más excelentes efectos se conoce más y más perfectamente su causa, que por los posteriores y menos nobles. Además de que por los sumos inteligibles se alcanza, a lo menos por negación, causalidad y exceso, más claramente que por los inferiores, al que siendo infinito, es sobre todos los inteligibles, por excelentes que sean, y que solamente por estas sus representaciones, como por imágenes, voces y palabras, quiso manifestar y manifiesta alguna parte de lo que en la inmensidad de su divino silencio es a todos los entendimientos inaccesible y oculto, como se declara con decir que el afirmar que la Causa Primera es elemento, mixto, planta, animal, orbe, constelación celeste, o cualquiera de sus formas, propiedades y condiciones, es no solamente falsedad y mentira, mas herejía y blasfemia; pero no lo es el decir que es, vive, entiende, quiere, puede y obra, o que es piadosa, justa y clemente, etc., porque realmente todo esto se le puede y debe atribuir, mas en modo único y perfectísimo. Como también el negar de dicha Causa Primera el elemento, mixto, planta, animal, y lo demás, es poca excelencia, y no mayor de la que incluye el hombre, que excede a todo lo inferior, ni de la que conviene al alma intelectiva, que es sobre

todos los cuerpos y, por consiguiente, es corta, inferior, e indecente a la suma y perfectísima Causa Primera, de la cual negando el ser, vida y entendimiento, y todas las intelectuales e inteligibles perfecciones, venimos a manifestar su infinita eminencia, que excede incomparablemente todo lo que todos los producidos en sí contienen y con sus entendimientos alcanzan, colocándola sobre todos como inmensa, y haciéndola causa de todos, como Sumo Bien, vigor y acto. De manera que afirmando o negando, se conoce por las soberanas luces lo que de la Causa Primera se puede alcanzar, y por los inferiores efectos no se alcanza[57].

Añádese a lo dicho, que si por las criaturas es conocido el Creador, y estas se entienden por las relaciones y congruencias con que a sus unidades y mesuras las referimos y comparamos, como también por las correspondencias e imaginarias semejanzas con que corresponden, imitan, y cuadran a las divinas ideas y ejemplares de que dependen, como pintura a lo que representa, y figura estampada en la cera al sello que la imprimió, queda concluido y cierto que por estas unidades y medidas, que son causa de todas las cosas no menos en la inteligibilidad que en el ser, es conocida la Causa Primera, siendo verdad que todo lo que obra el efecto, es en virtud de su causa, concluyendo que si por las criaturas se conoce al Creador, y estas por sus unidades y (f. 79v) soberanas luces de que inmediatamente dependen, que primera y principalmente debe ser y es él por ellas conocido, como si viendo algún cuerpo, mediante su color, y este por la lumbre, afirmáramos que primera y más perfectamente vemos al cuerpo por la lumbre que por el color, que no por sí, sino por la eficacia y virtud de la lumbre es visible y visto; como también entendiendo por las ordenadas multitudes a la asistente y propia unidad de que cada una de ellas depende, venimos a entender, por estas múltiples y determinadas unidades de los participados efectos, aquella solitaria, infinita y purísima unidad incausada, que libre de todo juntamiento y proporción con otra multitud y determinación, en sí consiste, y fuera de sí, mas no de sí separadas, explica y causa a las demás terminadas y en algún modo conjuntas unidades, y por ellas, a los que de ellas participan, que son los tres creados mundos, con todo lo que en sí contienen.

Capítulo XIII

Que las sefirot o soberanas unidades son deidades limitadas y segundas, dependientes de la infinita y primera, y aunque sobreesenciales, residen en las esencias más nobles y primeras, casi sus centros, cabezas y sumidades[58]*, y son causa de su unión y de la ordenada multitud que de ellas depende, a quien proveen, imitando a la providencia universal de la Causa Primera, con la cual, y una con otra, están continuamente unidas, y esto sin confusión ni mezcolanza, como también se distinguen sin división ni apartamiento.*

57. El limitado conocimiento que puede adquirirse del Infinito por la estructura de la divinidad.

58. Dotadas con la cualidad de sumo, álgido.

Como el infinito y puro Uno se coloca sobre el ser universal y primero, que es el mundo inteligible, así en el orden de los que tienen ser y existen, cada unidad, origen, y cabeza de alguna ordenada multitud y cadena, la antecede y excede, y es sobre aquella esencia o esencias a que se comunica y atribuye, y se ha a ella o a ellas, y a todo lo que las acompaña o sigue, como se ha el centro a la circunferencia, y a las varias y divisibles líneas, que de él a ella, o de ella a él, proceden y vuelven. Bien entendido que la unidad que decimos junta y contiene a su familiar esencia, como vemos que hace el cuajo a la leche, porque separándola de lo que le es ajeno, la une consigo, perfecciona y establece en sí, como su sustancial, quieto, firme clavo y estable cimiento, siendo comunicación del purísimo Uno, que no solamente se extiende a las puras formas en sí consistentes, y a las mezcladas con la informe materia y, por consiguiente, a todas las esencias, así incorpóreas como corporales, mas también a la ínfima materia, y a sus potencias y privaciones, que careciendo de ser y esencia, no carecen de unidad, antes en algún modo la (f. 80r) participan.

Es verdad que ninguna de las unidades que son aplicadas y propias a las esencias corporales y corruptibles son perfectas ni divinas, como lo son las que convienen a las racionales ánimas, sobre las cuales se ponen las que libres de todo juntamiento, con esencia corporal y movible, es a saber, cuerpo o particular ánima, son aplicadas a las puras y separadas inteligencias, así a las formales como a las participadas, a las soberanas y celestes ánimas, con que se pueden llamar deidades, como aquellas que son expresas imágenes y representaciones de la infinita deidad primera; y son tantas en número cuantas son las perfectísimas esencias en que subsisten, casi sus sumidades[59], cabezas y soberanos centros.

Y no hay duda de que la unidad es propio nombre de la deidad[60], mas con esta distinción y diferencia, que aquella unidad que es sobre todo ser y esencia, es la suma independiente deidad o Causa Primera y, en efecto, la que es en sí y sobre todo, pura, única e ilimitada; mas las unidades apropiadas a las sublimes y producidas esencias son ya muchas y, por consiguiente, son las segundas deidades emanadas de la primera, de quien son propagaciones, irradiaciones, extensiones, representaciones e instrumentos, limitadas y contraídas a las naturalezas y propiedades de aquellas excelentes sustancias, y nobilísimos supuestos y sujetos a que se aplican, los cuales, en virtud de estas unidades, como ellas en virtud de la única infinita y primera, participan de la benéfica y universal providencia, con que a todos los inferiores proveen y gobiernan, propia del Sumo Bien y puro Uno, con el cual así están todas estas unidades y deidades conjuntas y unidas como lo están los rayos del sol con su intrínseca luz y fuente, y las líneas del círculo con su propio centro, de quien

59. Extremo más alto de una cosa.

60. En la mayoría de cabalistas, las sefirot han sido consideradas causas segundas, modelos, en sus perfecciones respectivas, de los seres inferiores y unidades del mundo inteligible, o instrumentos y vasos. Pero Herrera las califica de deidades segundas, al modo de Proclo, quien concebía así a las divinas hénades. Nos hallamos ante el intento de sincretismo entre cábala y filosofía, para el cual las sefirot constituyen, en tanto que expresiones de la propia deidad que la razón puede aprehender, niveles metafóricos y conceptuales para acceder a aquella.

sin separación o división proceden, y a quien sin variedad o distinción se reflecten y vuelven, conservando también entre sí grandísima unión y juntamiento, porque si la unidad de cada cosa es causa de la unión que su multitud de ella participa, mucho más lo debe ser la unión que tiene con las demás unidades. Como, por ejemplo, si el centro es causa de la unión de las muchas líneas que con él se juntan, mucho más y más perfectamente lo debe ser, y es de la unión de los muchos puntos o unidades de las muchas líneas, que en dicho centro se hacen un solo e indivisible punto.

Añádese a lo dicho, que si de la unidad es propio el consistir en sí pura y distintamente, sin mezclarse ni confundirse con otro que la inficione o multiplique, es cierto que la divina unidad o deidades de que tratamos, de tal manera se unen entre sí, y con su causa, que conservan inviolablemente en sí su propia unidad y naturaleza, y la distinta propiedad que de las demás las distingue, con que podemos afirmar que están unidas sin confusión ni mezcolanza, y distintas sin división o separación alguna, así entre sí y consigo como con su unicísima Causa.

(f. 80v) Capítulo XIV

En el inteligible mundo que es el primer ser se incluyen la vida, entendimiento, principios, géneros e ideas de todas las cosas, mas no en su primer grado, sino en el segundo y tercero, en que se explica y distingue por su vital movimiento y perspicaz y descriptivo entendimiento, y esta su total multitud depende de la eminente, causal y relativa de la Causa Primera, y es su receptáculo e instrumento, y en cuya virtud produce lo inferior y lo gobierna. Da razón de los muchos grados que hay en dicho mundo inteligible, y cómo por ellos se alcanza, en algún modo, al que en sí es inalcanzable.

El inteligible mundo en que se colocan todas las unidades de todas las ordenadas multitudes o números, y todas las ideas de todas las criaturas, como es el primer y formal ser, principio y ejemplar de todos los que existen, y que por su forma y propia naturaleza los constituye y rige, debe ser tal, que todo lo que le es propio, lo sea también de todos los que por su participación existen. Como por lo opuesto, todo lo que a todos los que son conviene, según formal y perfectamente son y consisten, en sus propias especies y órdenes debe convenir y ser propio, mas en mucho más excelente modo al primer y formal ser o mundo inteligible, que lleno de todas sus naturales perfecciones, no puede carecer de vida, que es un interior movimiento y acto de la esencia, ni de entendimiento, que es una reflexión y vuelta de la vida en la esencia, y última perfección y acto de ambos. En especial, que dependiendo del puro Uno, no lo es sino múltiple o numeroso, mas con esta diferencia: que en cuanto absolutamente es, recibe de él su ser y esencia, pero en cuanto procediendo de él, casi sale fuera de él, degenera en alteridad y movimiento. Como por lo opuesto, convirtiéndose a él, adquiere identidad y estado, siendo en sí, por forma, lo que su origen es por causa, de quien no solamente se dis-

tingue por la alteridad u otro en que cae, mas también por ella en sí se varía y multiplica, y de los que son fuera de él se diferencia y casi separa; por el movimiento emana de su fuente, se explica en sí, y llega, fuera de sí, a sus efectos; por la identidad o lo mismo, conviene con su causa, consiente con sí mismo, y se acomoda y proporciona a los otros a quien se comunica; y por el estado, finalmente, no se aparta de su principio ni de sí, reteniendo establemente lo que le es propio, y no confundiéndolo o mezclándolo con lo que es diferente y ajeno.

Con que se concluye que no solamente es, vive, y entiende, mas (f. 81r) también consta de los principios y universales géneros de todas las cosas, que son la alteridad, identidad, movimiento y estado de que hemos tratado, pasando en silencio la infinidad y término, de que primeramente, casi de materia y forma, consta y es compuesto. Como también no trato del primer número que en sí contiene, y de las ideas, que como partes en el todo o especies en el género, incluye en su viviente sustancia, conoce con su perspicaz entendimiento, y participa finalmente por su voluntad y activa potencia, a todas las demás cosas.

Y esta es la causa por la que Platón, en el *Parménides*, afirma de este inteligible mundo todo lo que niega del puro Uno, atribuyéndole por forma, y con distinción y número, lo que en su origen está en modo causal y sencillísimo; a quien siguen Amonio, Plotino, Porfirio, y la mayor parte de los académicos, mas no Jámblico, Siriano y Proclo, que no colocan las oposiciones de los primeros géneros ni la multitud de las ideas en el primer ente, que dependiendo próximamente del puro Uno, y siendo, como tal, muy unido, les parece imposible que pueda admitir y contener en sí las oposiciones de alteridad u otro, de identidad o lo mismo, estado y movimiento de que hemos tratado, en especial que en el primer ente no debe haber nada que no lo sea[61]; con que parece razonable que sea libre de aquellas oposiciones en que la identidad o lo mismo no es la alteridad o lo otro, ni el movimiento es el estado, como también el racional no es bruto, el hombre no es caballo, el fuego no es agua, y semejantes. Además de que el ente o ser se atribuye indiferentemente a todos los que son, lo que no hace ningún opuesto al otro, ni alguna idea a otra, pues el movimiento no se atribuye al estado, ni la idea del hombre a la del caballo. Con que concluyen que, no estando en el primer ser, están en otro que le sigue y es distinto y distante de él en tercer grado, es a saber, en el intelectual, solo posterior al intelectual e inteligible que inmediatamente le excede, y al puro inteligible, que por un intermedio le precede, y en efecto en el entendimiento, que hacen tercera substancia debajo de la vida, que ponen por segunda, y debajo de la esencia o primer ser, que tienen por primera[62].

A que responden los de la contraria opinión, que en vano es obrar por muchos lo que se puede hacer por uno, en especial que no es perfecto ser el que carece de vida y entendimiento, como también no es perfecta causa

61. Herrera recurre a la enseñanza procliana según la cual el Uno se halla sobre la tríada inteligible de ser, vida e inteligencia.

62. Cf. *Comentario al Parménides* de Platón, de Proclo.

la que no contiene en sí las propiedades de sus efectos, y aquellas representaciones y eficaces potencias de que no a caso, sino con determinada intención y conveniente naturaleza y vigor, todos proceden. Y no basta ponerlas en las segundas, que no los pueden tener o participar, sino del primero, ni cuando los participen o tengan pueden obrar con su propia virtud y eficacia, sino por la del primero, que los produjo a fin de que pudiesen concurrir a la producción de los inferiores que pretende, y así con cierta intención, y no a caso, dándoles lo que tiene, aunque en modo menos perfecto, y no aquello de que es privado. Y respondiendo a las objeciones, dicen que las diferencias de los opuestos y las distinciones de las ideas se colocan en el primer ser o mundo inteligible, mas no propia y distintamente en su primer y más sencillo grado, en que procediendo de la Causa Primera consiste y es, sino en los siguiente grados, en que explicándose, en la vida y en el entendimiento los divide, distingue, y manifiesta en sí y relata a otros fuera de sí. De manera que lo que está implícito y oculto en la esencia, se descubre y explica después en la vida y en el entendimiento, que como más apartados de la suma unidad primera, y menos sencillos y puros, son ya capaces de alguna multitud y número, en que también hay grados, pues los cinco universales géneros, primera y principalmente, se atribuyen a la vida o viviente esencia, porque en el solo (f. 81v) ser apenas se descubren, y las ideas propiamente se aplican al que añadiendo a los dos el entendimiento, es ya esencia vital e inteligente, y aunque en todos tres están todos, en el primero se ponen en modo más implícito y oculto, en el segundo más distinto y claro, y en el tercero, finalmente, en manera muy explicada e ilustre.

Que aplicado a nuestras divinas sefirot, unidades, medidas, *parṣufim* y luces, decimos que en el primero o en la primera de todos están sin duda todos los *parṣufim* y luces, y todas las sefirot y medidas, no solamente de los dos divinos mundos, el del infinito y el de la emanación, mas también las de los tres creados mundos, el de la Silla de la gloria, el angélico y el corpóreo. Digo que están todas en el primer y perfectísimo efecto de En Sof, la Causa Primera, dependientes sin medio de las perfecciones eminentísimas y causales que en dicha Primera Causa, por negación y superexcelencia, se consideran, y que son aquellas relaciones con que refiere su unidad y perfección infinita, por varios modos, a todas las cosas que de ella participan y en algún modo la imitan, recibiendo varia y diferentemente el ser y bien ser que en sí incluyen. Mas primera y principalmente se refiere a sus divinas sefirot y luces, con las cuales se junta y une, como hace el centro con los puntos de las líneas que de él salen y a él vuelven, y como vemos que se junta el eminente calor del cielo con su formal efecto, que es el fuego, y con esta unión comunica a dichas perfecciones formales y unidades terminadas, todo el ser y potencia que en sí incluyen, y concurriendo siempre con ellas y con sus operaciones, a todo lo que producen y obran, viene a ser esta unidad infinita, no solamente causa de las causas de todas las cosas, mas perfectísima, total e inmediata causa de todos, sean solamente efectos, o efectos y causas, y esto por su propio vigor y eficacia, próxima e inmediata virtud y supuesto, con que en todos, todo totalísimamente causa.

Con lo cual me parece que queda mediocremente declarado el modo con que En Sof, la Causa Primera se une y junta con las sefirot y supremas emanaciones, unidades, y mesuras, y es el mismo que el Ḥakam Rabí Mošé Cordovero constituye y enseña, en el discurso que tradujimos y trajimos, en el capítulo 4.º de este libro[63]. Y en resolución, las causales negaciones, las eminentísimas y no multiplicadas, ni limitadas perfecciones, y las eficacísimas y más que sustanciales relaciones de la infinita Causa Primera, son origen y causa de las formales perfecciones y limitadas unidades de todos los encadenados números y ordenadas multitudes que hay en la universidad de todas las cosas, que son las sefirot soberanas, con las cuales unidas, como por próximos receptáculos y eficaces instrumentos, se participan a todas las criaturas. Y aunque todas estas causales perfecciones sean en En Sof, la Causa Primera, una y la misma, solamente distintas por causalidad y relación a sus muchas y varias sefirot y medidas, no carecen de nada, antes incluyen en sí, única y eminentemente, todas las perfecciones que hay fuera de ellas, así formales como participadas, y próximamente convienen y se juntan a las que en sí contiene su primer efecto, que debajo del menor número que es posible, las incluye perfectamente a todas, de donde se van distinguiendo, multiplicando, y manifestando por muchos y muy encadenados grados, hasta que llegan al postrero, que en sí los contiene con la distinción, multiplicación y proporcionada manifestación que conviene para la producción de las criaturas, que la infinita Causa Primera pretende.

Que se puede considerar conforme a lo que con los platónicos se ha dicho, en Adán Qadmón, como en el primer ser y más excelente grado, en las luces o sefirot del mundo del infinito, que de dicho Adán Qadmón proceden, como en la vida, segundo y mediano grado, y (f. 82r) finalmente en las sefirot y *parṣufim* del mundo emanado, como en el entendimiento, tercer y último grado, entendiendo, en algún modo, por qué entre la Causa Primera y sus criaturas se interponen tantos escalones y medios, y por qué no bastaron pocos o uno. También queda entendido por qué por las sefirot, que son las formales e inteligibles perfecciones y unidades, se alcanza, en algún modo, a la causal, única, e ilimitada perfección de la incausada Causa Primera, que en manera eminente y sencillísima contiene en sí todas las sefirot y unidades ya dichas, y las produce y gobierna fuera de sí, concurriendo a todas sus operaciones y efectos con tanto vigor y eficacia que ella es más causa de unas y otros que ellas mismas. Y así, excediendo a todos los entendimientos, no se puede alcanzar en sí ni por sí, sino por estos y en estos, sus inteligibles y más nobles efectos.

Es asimismo manifiesto, como concurre por estos medios que le sirven de instrumentos, que produce y mueve a la universal producción y gobierno de todas las cosas. Queda también claro por qué sin las sefirot no se puede producir nada; con que fue conveniente, por no decir necesario, que la Causa Primera produjese por ellas todo lo demás, porque

63. Herrera puede estar refiriéndose a la parte 4 de *Huerta de granados*, pero trata esta cuestión en el capítulo 3 del Sexto Libro de *Puerta del cielo*. Esta errónea referencia se halla también en los manuscritos de Nueva York y Ámsterdam.

como, por ejemplo, sin vida, sapiencia y hermosura es imposible que haya vivientes, sabios y hermosos, así también no puede haber vida, sapiencia, ni hermosura en los muchos vivientes, sabios y hermosos que, distintos de ellas las participan, y a su capacidad contraen y limitan, sin que haya primeramente, por causalidad y excelencia, aquella vida, sapiencia, o hermosura, que consistiendo en sí, una, total y perfecta, es causa ejemplar y eficiente de la comunicación, participada a los muchos, medida, regla y metro de aquellos que la imitan y asemejan, recibiendo de ella, más o menos, lo que les hace ser más o menos vivientes, sabios, o hermosos.

A lo cual, si añadiéremos lo que en los capítulos precedentes se ha dicho, de que estas formales perfecciones y soberanas unidades no son propiamente criaturas, sino irradiaciones, propagaciones, emanaciones, extensiones, aplicaciones y eficacias de la Causa Primera, procedidas de ella sin división, unidas con ella sin separación, llenas de ella sin excepción o disminución, juntadas una con otra, cada una con todas, y todas con cada una sin confusión, aplicadas a todos los inferiores sin comunicación o conveniencia, y en efecto, eficientes, equívocos, y eminentes y ejemplares soberanos, e improporcionados de sus deficientes efectos y sombrías imágenes, si añadiéremos esto, digo que me parece que quedaran muchas, muy altas, y difíciles proposiciones y sentencias de la divina cábala y recibida sabiduría mediocremente explicadas y entendidas, de que se deben las gracias al que iluminó mi tenebroso entendimiento, inspirándole la noticia de tan sublimes y ocultas verdades, y favoreciéndome para que las pudiese poner por escrito.

(f. 82v) Capítulo XV

Confirma lo que dicho, de que por las sefirot y supremas unidades se alcanza en este siglo en algún modo la Causa Primera, afirmando que por ellas sube nuestro servicio a su divino acatamiento, y que en el siglo futuro, también por ellas la conoceremos lo más perfectamente que nos es posible[64]*, y seremos felices.*

Para corroborar lo que se ha dicho de la necesidad y uso de las sefirot emanadas, diremos, por conclusión de este libro, que por ellas se manifiesta la infinita Causa Primera a todos sus efectos, que es el principal fin para que las produjo, porque siendo ilimitada y sobreinteligible, es improporcionada a todo producido y, por consiguiente, limitado entendimiento y, así, ninguno lo puede alcanzar en sí o por sí misma, sino por sus operaciones y efectos, en que su existencia, eficacia y perfección resplandece. Como vemos que por la amplitud de esta corporal máquina, por su velocísimo y continuo movimiento, y por las admirables potencias y acciones de casi innumerables especies de que es poblada, se arguye el sumo vigor y actividad de su causa, como su sabiduría y providencia por

64. La connotación mesiánica de este enunciado no obsta para constatar la posibilidad de que se abogue por la historicidad. En todo caso, es impropio traducir por el mundo futuro (*'olam ha-ba*) como hace Yosha.

el bien trazado orden y artificiosa hermosura que en ella admiramos, y finalmente por la perfección de cada efecto, y por el común provecho y comodidad de todos, encaminados por sus propios fines al último y común, que es el Sumo Bien y Causa Primera, se concluye evidentemente la suma providente bondad divina, argumentando que hay un incausado y primero que es causa de todos los conocidos y subsecuentes efectos, más excelente y perfecto que todos. Que siendo verdad, no hay duda de que el que mayores, más y más nobles y perfectos efectos alcanzare de la Causa Primera, más alcanzará de ella, porque el que más noble y evidente efecto conoce, más se certifica del ser de su causa, porque como el efecto de la potencia, así esta procede siempre del ser, siendo infalible que no puede comunicar a otro el ser y perfección el que de uno y otro carece.

Añádese a lo dicho, que por las negaciones se viene en noticia y conocimiento de la cosa, como, por ejemplo, el que no alcanzando el ser del hombre, conoce todavía que no es ninguno de los elementos, mixtos imperfectos o perfectos, plantas y animales irracionales, sino otra especie más excelente que los dichos, aunque no entiende afirmativamente que el hombre es animal que participa de razón y entendimiento, con todo, más se acerca a su verdadero conocimiento que el que solamente entiende que no es elemento, mixto, planta, o bruto. Que de esta (f. 83r) manera, el que conoce que En Sof, la Causa Primera, no es Adán Qadmón, ninguna de las luces del mundo del infinito, ninguna de las sefirot, *parṣufim*, y ordenanzas de los cuatro espirituales grados o mundos de la Aṣilut, Bería, Yeṣirá y ʻAśiyá, por no decir de los conocidos y exteriores grados, intelectual, animástico y corpóreo, aunque no comprehende la incomprehensible Causa Primera, es cierto que más se acerca a su conocimiento que el que solamente la despoja de cuerpo y hace ánima, como Varrón y Manilio, o que despojándola también de alma, la hace entendimiento, como Aristóteles, y comúnmente los escolásticos[65]. Además de que tanto la alteza y excelencia de alguno es más conocida, cuanto se ve que a más altos y perfectos excede y sobrepuja, según lo del sapiente, que alto sobre alto guarda, y sobre él, aún más altos, porque no embargante que un rústico aldeano no ignore que el rey es el más alto de todo el reino, no conociendo en él más alto que el alcalde de su aldea, no conoce la soberana alteza del rey tanto como el que, conociendo a virreyes, príncipes, duques, marqueses, condes, presidentes, oidores, jueces,

65. Una referencia al rechazo de la trascendencia de las ideas platónicas, a favor de los universales inmanentes. Cf. *Teología platónica*, lib. I, cap. 5, en el que Ficino expone su teología del alma, y en el que sitúa a Marco Terencio Varrón (116-27 a.e.c.) y a Marco Manilio, quien vivió en tiempos de Augusto o Tiberio, en compañía de los *prisci theologi*. También *Casa de la divinidad*, libro VII, cap. 1: «El ánima que por sí se mueve es segunda y posterior a aquella naturaleza que por su esencia y operación es estable. Porque como precede el que por sí se mueve al que por otro es movido, así antecede a todo movedor movible el que es inmóvil. Moviendo, pues, el ánima a los cuerpos, según ella por sí es movible, es necesario que la preceda el que siendo inmóvil, mueve a otros, y tal es el entendimiento que es causa que otros se muevan, permaneciendo él inmóvil, fijo, obrando siempre fuera de sí, en aquella estable uniformidad y constancia que le es propia, de manera que como el cuerpo, por la eficacia de la ánima, es interiormente, y de sí siempre movido, así la misma ánima, por participación de la mente o puro entendimiento, es inteligible, y continuamente entiende» (1731: 297).

generales, maestros de campo, gobernadores y capitanes, conoce que el rey los excede a todos, y no solamente al alcalde de una aldea, de modo que aunque ninguno de los dos perfectamente alcanza la excelencia de la majestad real, aquel más se acerca a ella que lo conoce levantado sobre más y más altas dignidades[66].

Que todo se debe aplicar a los divinos efectos, por los cuales, aunque es imposible comprehender la infinita Causa Primera, con todo es cierto que más conoce de su excelencia el que conociendo más y mayores efectos, afirma que los excede y avanza a todos, que el que solamente conoce algunos y más bajos, en especial que la causalidad y perfección de cualquier causa es tanto más conocida cuanto más y más nobles efectos de ella se alcanzan; de modo que como el hombre, por esta sensible máquina, que es efecto (aunque no perfectísimo) de En Sof, la Causa Primera, alcanza alguna noticia de su principio, así los entendimientos apartados, por su propia esencia, como por efecto e imagen más evidente y noble, alcanzan más y más perfectamente a la Causa Primera, y aún mucho más y más excelentemente lo perciben por los sublimes inteligibles de los superiores grados, con los cuales intelectualmente unidos, ven en ellos y por ellos, como en clarísimos espejos[67] y eficacísimas representaciones y estampas, mucho más y más claramente de lo que por su propia esencia alcanzaban o veían, y esto tanto más cuanto dicho inteligible es más perfecto y alto, que cuanto más lo es, tanto más demuestra, como más excelente efecto, representación y espejo, la suma perfección de la Causa Primera, porque si como algunos imaginan, no hubiese más nobles efectos que los ángeles, que son del mundo de la Yeṣirá, no podría ninguno de ellos, cuanto y más los inferiores, entender más de la Causa Primera de lo que su propia naturaleza o la del superior ángel le demostrase; mas habiendo Beriá, es a saber, puros entendimientos de todo cuerpo apartados, más altos y nobles que los ángeles, que según la opinión cabalística son entendimientos discurrentes, y a los cuerpos en alguna manera aplicados, pueden alcanzar, por ellos, lo que por sí ni por otro de su orden o género no podían. Y lo mismo decimos de la Beriá, por la Aṣilut o mundo emanado, y esta por las luces del mundo del infinito, y estos finalmente por Adán Qadmón, perfectísimo efecto y clarísima representación de la Causa Primera. Y esta es la razón por la que admitimos tantos grados, uno sobre otro, que es para que el inferior alcance por el más alto lo que por sí y los (f. 83v) inferiores no podría, y todos suban a la más perfecta cognición que les es posible.

Con que la Causa Primera queda sumamente conocida, y sus efectos grandemente perfectos, y con la consecución de su último fin, felices, como manifiesta el Ḥaḵam Cordovero, diciendo[68]: Para demostrar la

66. Cf. Ecl 5,9: «Además, el provecho de la tierra es para todos; el rey mismo está sujeto a los campos».

67. Nueva recurrencia a la metáfora de los espejos, que Herrera pudo encontrar, también, en el Pseudo-Dionisio.

68. *Huerta de granados*, parte II, cap. 6, donde se arguyen las razones de la emanación, entre ellas: «su propósito capital es anunciar a la divinidad» (2007: 82). También, «otra razón no lejana a la primera es que el Santo Uno quiso dar de Sí mismo a otros, y hacer el bien a las criatu-

Causa Primera su ser y grandeza, explicó de sí, en el principio, la Aṣilut o mundo emanado, y le comunicó su luz y eficacia, y después produjo la Beriá o Silla de la gloria; en pos de ella, a la Yeṣirá o mundo angélico, y finalmente a la ʻAśiyá o mundo corpóreo; y todo para manifestar su grandeza, porque por la ʻAśiyá se conoce la Yeṣirá, y por ella se sube a inquirir la Beriá, y por esta finalmente se sublima a investigar la Aṣilut, en quien se rastrea y escudriña la luz de su infinita Causa, que la ilustra y vivifica.

De manera que como la Causa Primera desciende de extremo a extremo suavísimamente, por muchos y muy convenientes medios, enlazando los unos con los otros, y todos entre sí y consigo, de modo que lo último del primero sea inmediato, por operación y naturaleza, al principio del que le sigue, sin que entre uno y otro haya vacío, salto, improporción, o desemejanza, sino una encadenación tan continua y ordenada, que como cadena de trabados eslabones, desciende de grado en grado, desde el sublime punto de Adán Qadmón, que es el primer y más alto Kéter, hasta el ínfimo centro de la tierra, así también vuelve por los mismos escalones, entre sí tan semejantes y cercanos que no admiten medio, ni mayor proporción y conveniencia, hasta llegar al Kéter altísimo que hemos dicho, principio y fin de la luz que desciende, y de la que vuelve, próximo y perfectísimo efecto, inmediato templo y sagrario de la infinidad incausada que por él a todos se comunica y manifiesta, proporcionándose por muchos y varios medios a los inferiores entendimientos, y levantándolos por tantos, tan encadenados, y sucesivos medios y escalones a su infinita alteza, a fin de que se comunique a muchos, y mucho se manifieste y descubra a muchos y mucho, según la capacidad de cada uno y de todos, suave y fácilmente; como inmenso calor, que por muchos medios se proporciona al frágil tacto, a que en sí por su vehemencia es improporcionado; o infinita luz, que por varios velos, cortinas y antiparas se acomoda a la vista, a la cual en sí, por su improporción, era invisible, siendo verdad que menos proporción tienen los entendimientos creados a la luz divina, que los ojos de la lechuza o murciélago a la luz del sol en el mediodía, que no la pudiendo ver en sí, la vienen a mirar en la luna y en las estrellas; hasta el pueril entendimiento ha menester pedagogo y gramático, y no filósofo y teólogo, es a saber, humilde y proporcionado objeto que le enseñe, y no sublime y excedente que le confunda y embarace; así que para la perfección de los altos, es necesario que, imitando a su causa, se comuniquen a los siguientes, como por la imperfección de los bajos es menester que no sean inmediatamente instruidos de los altos, sino de los medianos, y a ellos inmediatos y proporcionados, así porque de extremo a extremo no se va sin medio, como porque el agente y el paciente han de ser proporcionados y unidos, sin interposición de algún medio, juntándose siempre el último del primero, con el primero de él, del segundo o último.

Con que se concluye evidentísimamente la necesidad y uso de los medios que nuestra cábala constituye: que también aprovechan para la subi-

ras [...] Desea emanar con la finalidad de revelar Su grandeza a las criaturas, y ser de algún modo conocido por ellas a través de Su santa y pura emanación» (2007: 83-84).

da y felicidad de aquellas racionales ánimas que en los terrenos cuerpos habitan, porque según sus grados, operaciones, hábitos, disposiciones, deméritos, o merecimientos, alcanzan y reciben aquella influencia o iluminación divina que les corresponde y cuadra, casi sujeto, que según la preparación que tiene, participa más o menos (f. 84r) perfecta cualidad o forma, o quedan privadas de uno y otro, y llenas de imperfección y tiniebla, porque descendiendo las sefirot, como ya se dijo, desde la suma perfección divina hasta lo más bajo e imperfecto del corporal mundo, no hay grado, género, especie, individuo, condición, obra y hábito a que no corresponda alguna sefirá o medida. De manera que como las almas (que son casi vínculo y medio, que participando de los altos y bajos, los ata entre sí y consigo) van subiendo en disposición y merecimiento, reciben de más alta luz más excelente lumbre; como al contrario, cuando decaen de la virtud y se precipitan en lo inferior y oscuro, pierden la superior perfección y lumbre, y quedan cubiertas de privación y tinieblas, sujetas y esclavas, de libres y señoras que de antes eran, al tiránico yugo de los impuros espíritus, que como nube negra que se interpone entre el sol y el hombre, las priva de luz, e hinche de oscuridad y miseria.

Y si no temiera ser largo, dijera cómo corresponden los cinco libros de la Ley divina a la punta de la *yod*, y a las cuatro letras del nombre inefable, a los cinco *parṣufim* y cinco mundos; los mandamientos del decálogo a las diez sefirot emanadas, los 248 mandamientos de hacer y afirmativos, a 248 lumbres que resplandecen en el lado derecho y de piedad del mundo efluido; y 365 preceptos de no hacer y negativos, a otras tantas luces que se incluyen en la izquierda y lado de rigor y justicia. Dijera también cómo el ánima humana, por sus cinco grados, que son 1. unidad o *yeḥidá*, 2. entendimiento feliz, y con él universal unido y copulado, 3. entendimiento en sí consistente, 4. razón o discurso, y 5. vida sensitiva y vegetativa al cuerpo aplicada, y por cinco corporales y más principales miembros, y que hacen un perfecto círculo, de que el eje es la cabeza, pechos y vientre; el centro, el ombligo, y cuatro, los dos brazos y dos piernas, por las cuales, cuando se extienden, pasando una circular línea, forma la circunferencia, y perfecciona el círculo de cuatro extremos, casi cuatro rincones del universo, y un eje que se extiende de un polo a otro, que en todo hacen cinco.

Añadiera que incluye en su cuerpo diez particulares miembros, que son 1. calvaria, 2. cerebro con los sentidos, 3. corazón o lengua, 4. mano derecha, y 5. siniestra, 6. cuerpo, 7.8. ambas piernas, 9. miembro de la generación y 10. su coronilla; 248 miembros y 365 nervios o músculos, y que por medio de estos y de las preparaciones de la Ley, recibe la influencia de las luces emanadas que, como dijimos, son también cinco, diez, 248 y 365, y unido con ellas, alcanza en ellas al imprincipiado principio e infinito fin de todos y de ella, y es feliz. Porque supuesto que su última bienaventuranza consiste en esta altísima unión y conocimiento, y que ella por sí es tan sublime que no se puede alcanzar por los efectos inferiores, que le son muy remotos, ni por su misma esencia, que no teniendo su fin en sí, no lo puede alcanzar por sí sino por otro, ni por la misma infinidad divina, que es improporcionada a todo entendimiento,

es necesario que digamos que la alcanza por las divinas sefirot, perfectísimos efectos de la Causa Primera, sus representaciones e imágenes, y ejemplares y formales perfecciones de todas las criaturas, porque siendo ella por sí sobre todo entendimiento e inteligible y, por consiguiente, incognoscible, no se puede conocer sino por sus efectos, y no habiendo ninguno que sea tan excelente y claro como son las sefirot, es cierto que por ellas, y no por alguna criatura, se consigue el perfecto conocimiento de la divinidad infinita en que su felicidad consiste, y por ellas solamente se alcanza, sirviendo la dicha Causa Primera, con lo que ella pretende, que es deducir y atraer la (f. 84v) influencia y lumbre soberana a los inferiores, que se llama y es beraká o bendición, con levantar los ínfimos y medianos a lo alto, de modo que limpiándose de la infección baja, se perfeccionen en la pureza de los altos, que es *qedušá* o santificación, y finalmente con unir los unos con los otros, y todos con su primer principio y último fin, haciéndolos unos y grandemente entre sí unidos, a imitación del que es total y perfectamente uno, y no solamente individido, mas indivisible; de modo que dando los altos a los bajos, queden todos perfectos, concurriendo con el Sumo Bien a que sumamente se comunique, haciendo bien a muchos y mucho, y causando no solamente efectos, mas también causas, manifestando el superior al inferior en sí y en el más alto, la grandeza de la verdad divina, que en sí, ni en lo más bajo, tan claramente no refulge.

Que esto, y el misterio de los sacrificios con que se apura lo contaminado, levanta lo bajo, y junta los dantes con los recipientes hasta el incausado y primero, con que todos grandemente se comunican, subliman y unen, y todo por medio de las sefirot, que descendiendo dan, subiendo levantan, y uniendo atan consigo y con su origen a todas las criaturas, con que todas quedan perfectas, y Tetragrámaton uno, y su nombre uno; este misterio de los sacrificios de presente callo, así porque el lugar y tiempo no permiten otra cosa, como porque el contemplativo podrá inferir de lo dicho lo que ahora se pasa en silencio.

Fin del Sexto Libro

(f. 85r) SÉPTIMO LIBRO

Capítulo I

Sin ser entendimiento ni inteligible, sino sobre el uno y el otro inefablemente encumbrada, no hay ni puede haber cosa que no sea manifiesta a En Sof, la Causa Primera.

La tercera duda que propusimos en el capítulo tercero del Libro Cuarto era que siendo la Causa Primera aquel sencillísimo Uno que excede todo entendimiento y voluntad, no se puede colocar en él intelección e inteligibles, querer y apetecibles, con que parece que la producción, conservación y gobierno de todas las cosas es a caso, y sin intención de un causador universal y primero, y aunque a esta objeción se respondió copiosamente en el Sexto Libro, me pareció decir ahora algo, así para que sin volver atrás, vamos ordenadamente adelante, como porque repitiendo lo mismo, se entenderá mejor, y conservará más tenazmente en la memoria.

Decimos, pues, que las negaciones en la Causa Primera no significan defecto y falta, sino exceso y ventaja, porque el decir que no es esencia, vida y entendimiento, y las demás perfecciones, no es porque entendamos que del todo no exista, sea muerta o privada de vida, ignorante o falta de conocimiento, sino que excediendo con infinita ventaja a toda producida, limitada, e inteligible esencia, vida y entendimiento, las produce, conserva y perfecciona, no por alguna conveniencia, proporción, o relación que tenga a ellas, sino por su absoluta sencillez, infinidad y eminencia, que siendo sobre todo y, por consiguiente, nada de todo, produce igualmente todo.

Y a la verdad, siendo, como en otra parte se dijo, el negar las manos al artífice imperfección y falta, pues le privan de sus necesarios instrumentos, el negarlos a la naturaleza es excelencia, que no solamente afirma que no ha menester manos para ejercitar sus operaciones, mas también que es tan perfecta y fecunda que sin tenerlas en sí, las produce en el cuerpo; que de este modo, el primer principio no es ni tiene entendimiento, que dependiendo de la vida y esencia en quien yace y estriba, tienda al inteligible de que por sí carece, y de quien es ilustrado, formado y perfeccionado[1], pero es aquel bien y luz que procura conseguir todo entendimiento, y en quien finalmente alumbrado y perfeccionado, se aquieta y para. Bien digo, y luz, no recibido en otro, ni a su capacidad contraído, sino por sí y en sí mismo, que ni propiamente es entendimiento, ni en algún modo carece de las perfecciones que le comunica; que es

1. De nuevo cabe referir que este ejemplo se halla en el *Comentario al Parménides*, de Ficino.

la luz, manifestación, y certeza de todas las cosas inteligibles y verdaderas, que en cuanto tal (f. 85v) es, sin duda, más lejana y apartada de toda privación y falta de entendimiento de lo que es el mismo entendimiento, no embargante que no es determinada a ninguna especie o género de entendimiento. Y así como no llamamos ciega a la razón porque no se aprovecha o sirve de los ojos del cuerpo, ni irracional al puro entendimiento, porque con razón y movimiento no discurre, infiriendo uno de otro, o alcanzando sucesivamente uno después de otro, siendo verdad que todo lo que ven los ojos y otras muchas cosas que ellos no perciben, alcanza la razón o discurso, y el puro entendimiento, con único y estable acto, en sí posee, y conoce lo que la razón con múltiples y temporales discursos, casi rastreando, investiga y busca, de la misma manera no debemos entender que la Causa Primera, que por su única infinita perfección excede a todo entendimiento, inteligencia, o mente, sea ignorante, falta de intelección, o mentecata, pues realmente es todo lo que todo entendimiento procura conseguir y ser, y mucho más.

Y lo que hemos dicho del entendimiento se debe afirmar de la voluntad y de los demás atributos, concluyendo que ni la es o tiene la Causa Primera, ni propiamente hablando carece de ella, siendo aquel bien, felicidad y gozo, que toda voluntad apetece y procura[2], y en quien finalmente, llena y perfeccionada, se aquieta y para, y que como Plotino doctamente prueba, no menos en sí es lo que quiere, que en sí quiere lo que es, y fuera de sí lo que quiere es, queriendo y haciendo por su voluntad, que de su ser, vida y entendimiento no se distingue, lo más, lo mejor, y más perfecto que es posible[3].

A que se puede añadir que los nombres que atribuimos a la divinidad son de tres maneras, es a saber: la primera, afirmativos, como cuando la llamamos sapiente porque no carece de aquella perfección que comunica a sus efectos, siendo infalible que ninguno da a otro lo que en sí, en algún

2. Ficino da la siguiente razón para lo argüido: «Donde no hay voluntad, que es la inclinación de la mente al bien, no hay gozo intelectual, que es precisamente el deleitarse de la voluntad en el bien, y el aquietamiento de la voluntad en la posesión del bien. Pero si no hay gozo donde se halla el bien mismo, en ningún lugar habrá beatitud, la cual, donde sea que se halle, existe en referencia al bien. Por ello voluntad y beatitud consisten en el bien mismo» (1965, I: 184-186).

3. Cf. *Enéadas* 6.8: «Y si no le cuadra la noción de albedrío, sino que lo suyo es más excelso que el albedrío, aun así goza de albedrío en el sentido de que no está al arbitrio de otro, ni es otro el dueño de su actividad; porque tampoco es otro el dueño de su esencia, puesto que es principio. Y si bien es verdad que la inteligencia tiene un principio distinto de ella, pero no está fuera de ella, sino en el Bien. Y si actúa por razón del Bien, tanto más goza de albedrío y de libertad, puesto que la libertad y el albedrío se buscan por motivo del Bien. Si, pues, actúa por razón del Bien, tanto mayor es su albedrío, ya que tendiendo al Bien espontáneamente, logra con ello quedarse a la vez en sí misma, pues tiende a aquel, que va a ser mejor para ella misma» (1998: 499). También *Teología platónica*, libro II, cap. 12: «En Dios [...] ser, entender, querer, coinciden realmente, por lo cual, a través de su misma voluntad, dueña de su entender y de su ser, no solo quiere como es y como entiende por su naturaleza, sino que además entiende y subsiste como quiere» (1965, I: 192). Ficino remite a Plotino, quien adujo que Dios es acto no de algo que esté fuera de sí, o respecto a algo distinto de sí, «sino acto de sí mismo». «Por lo cual el ser divino es acto dirigido a sí mismo; desde el momento que el acto dirigido a otro que no sea sí mismo sería el no ser divino. Dios, por tanto, se quiere a sí mismo; pero querer y actuar, e incluso ser, se identifican en Él, por lo que Dios, queriendo, se actúa a sí mismo, esto es, se produce a sí mismo, es más, se pone e imprime a sí mismo en el ser» (1965, I: 192).

modo, no tiene; la segunda son los negativos, que se le atribuyen porque no es lo que causa, ni propiamente es o contiene en sí aquella sapiencia que nosotros entendemos y nombramos, y que o es cualidad y accidente, o limitada perfección, y no la universal e infinita; y finalmente la tercera manera de nombres es por exceso y supereminencia, como cuando decimos que es sobreintelectual, y sobresapiente, que no significa otro sino afirmar que el entendimiento y la sapiencia, y así las demás perfecciones y atributos, no se niegan de la Causa Primera porque carezca y sea privada de ellos y, por consiguiente, sea falta de entendimiento, sapiencia, y en efecto mentecata e ignorante, sino porque las excede con infinita ventaja y causa, con suma bondad y suficiencia.

Capítulo II

Respondiendo a la cuarta duda, concluye que no implica contradicción, y es posible que haya algún producido que, en virtud de la Causa Primera y con su concurso, produzca de nada y sin preceder parte, sujeto, o materia, algún limitado efecto.

La cuarta y última duda que se propuso en el tercer capítulo del Libro Cuarto era esta: parece imposible que el producido Adán Qadmón produzca sin sujeto y de nada las soberanas luces y los *parṣufim* u ordenanzas de (f. 86r) diez sefiro̱t contrapesadas y, en efecto, una sefirá a otra, y la inferior, que es la Šeḵiná o cohabitación divina, a los tres mundos, que son el de la Silla de la gloria, el angélico y el corpóreo, porque siendo los soberanos grandemente inmateriales e incorpóreos, no pueden ser engendrados o producidos de algo, sino emanados o creados sin materia y precedente sujeto y, por consiguiente, de nada.

Mas para producir de nada parece que es menester infinita fuerza o activa potencia[4], que solamente posee la Causa Primera, y si dijéremos que en su virtud y como sus instrumentos producen unos a otros, se replica que el infinito, en finitos medios, se limita y determina a finitas acciones y efectos, porque aquella potencia que en la Primera Causa es infinita, recibida en cualquier finito medio, por sublime y potente que sea, se hace finita y conforme a la capacidad del sujeto, que como limitado receptáculo y vaso, no puede recibir ni contener ilimitada fuerza. De manera que como finita no puede producir de nada algo, pues para ello parece que es necesaria tanta actividad y fuerza cuanta distancia hay del nada al

4. *Suma teológica* I, q. 45, a. 5: «El poder del agente no se ha de medir solamente por la sustancia de lo que hace, sino también por el modo de hacerlo; un calor más intenso, por ejemplo, no solo calienta más, sino también más pronto. De ahí que, aunque el producir un efecto limitado no indique poder infinito, sin embargo, el producirlo de la nada demuestra una potencia infinita [...] En efecto, si se requiere tanto mayor poder en el agente cuanto más dista del acto la potencia pasiva, preciso es que el poder del agente creador, que no supone ninguna potencia subjetivo-positiva, sea infinito; porque, así como no existe proporción alguna entre el no-ser y el ser, así tampoco existe entre la negación de toda potencia y la potencia, que supone siempre la virtud del agente natural. No teniendo, pues, ninguna criatura una potencia infinita en absoluto, como se ha demostrado, es evidente que ninguna criatura puede crear» (1948: 513). Inversamente, este poder infinito de crear es prerrogativa solo de Dios.

algo, que es infinita. Con que parece razonable que no pueda producir de nada sino la infinita Causa Primera[5] y, por consiguiente, que no haya más que un solo inmaterial efecto, o habiendo muchos, como realmente hay, son todos de dicha Primera Causa inmediatamente producidos, que es contra lo que los cabalistas han recibido y constantemente enseñan, como también lo es contra lo que hasta aquí se ha determinado[6].

Esta es la objeción y duda[7], a la cual respondiendo, digo que es imposible que ningún producido, por sí solo y sin concurso y dependencia de la Causa Primera, produzca de nada algún efecto, porque como en el ser y en la conservación, así también dependen todas las demás cosas, en su acción y efecto, de la Causa Primera, que como ser por esencia, es fuente y origen de todo ser y entidad por participación, o sea, permaneciente y estable, o fluente y movible; con que tanto la acción como el ser y la potencia de cualquier segunda causa, dependen totalmente y siempre del ser y acción de la Causa Primera. Además de lo cual, es también imposible que ninguna causa segunda pueda producir todos los producibles, porque pudiéndolos producir, pudiera producir a sí misma, siendo como es producible, lo que implica contradicción, pues no puede obrar sin que tenga ser, ni tener ser antes que sea producida, ni puede dar a sí, ni a otros, lo que no tiene o es. Pero no implica contradicción ni es imposible que haya potencia producida o causa segunda, que dependiendo de la primera, y en su virtud y con su cooperación y concurso, pueda producir y produzca, sin precedente parte, sujeto, o materia, un limitado efecto o especie de cosas, que en perfección no le exceda, porque para ello no es necesario que tenga infinito ser o activa potencia, pues su producible objeto no es infinito, sino, como presuponemos, limitado a finito grado y perfección, ni menos su modo de obrar es infinito, pues depende del concurso y cooperación de la Causa Primera, sin la cual no es, no puede obrar, ni obra.

Ni me satisface lo que algunos replican, que del modo del obrar se infiere la infinidad que le atribuyen, no porque sea acción independiente de la Causa Primera, sino porque es acción que no depende de causa material o sujeto, siendo verdad que el concurso de la materia en la producción de los cuerpos es ser o entidad finita, con que no hay duda de que la puede suplir y aun exceder un agente de superior grado y orden, aunque sea finito. En especial que entre el nada y el ente, o algo, no hay distancia infinita, porque ningún ser dista del nada sino según los grados de ser y entidad que en sí contiene, como el mismo aquinate teólo-

5. Cf. *Suma teológica* I, q. 45, a. 5: «Si el crear es exclusivo de Dios», donde se arguye que el crear no puede convenir más que a Dios.

6. Alexander Altmann expone el desarrollo de la argumentación: «Habiéndose aventurado a establecer, a través de argumentos propios, la existencia de un único, perfecto, aunque finito ser como instrumento del Uno a través del cual la creación ulterior tendría efecto, Herrera emprende la labor de confirmar esta tesis mediante la autoridad» (1987: 5), que se corresponde con la tradición platónica.

7. Según Herrera, no solo las tres sefirot más altas han sido producidas inmediatamente por el poder divino, sino la totalidad de las diez sefirot de los mundos del infinito o mundo de la Aṣilut o emanado. Por lo demás, la Causa Primera es origen de todo ser y entidad participativamente.

go confiesa, diciendo: no hay distancia infinita entre el ente y no ente (o nada) (f. 86v), porque uno de los opuestos tanto dista del otro cuanto de su propia naturaleza participa, como el calor, que tanto más dista del no calor cuantos más grados de calor en sí contiene[8]. Además de lo cual, el nada y el algo no son términos positivos y reales de la creación, o producción sin sujeto, porque cuando decimos que la Causa Primera produce de nada, es nuestra intención que se entienda negativamente, es a saber, que no produce de alguna cosa, sino que sin presuponer sujeto o parte del producible efecto, lo produce totalmente y del todo; de manera que el nada no es término positivo y real de quien parta o proceda el efecto, ni sujeto o materia en quien se reciba, o en quien después de recibido, se arrime o estribe.

Con que se puede argumentar, con el gran teólogo Durando[9], en esta manera: toda acción que no tiene sujeto ni término de donde parta y proceda, sino solamente el efecto que produce; si dicho efecto no arguyere y demostrare infinita virtud de activa potencia en su causa, no hay de donde se pueda inferir y probar que para producirlo es menester infinita potencia, porque quitado el sujeto y el término, no queda sino el efecto, el cual es finito; y por consiguiente, no habiendo, como no hay, sujeto, términos, ni distancia de términos en la producción, sin sujeto, ni términos, no se puede concluir que sea necesaria infinita potencia para producir finito y terminado efecto, antes es probable, por no decir evidente, que baste limitada fuerza, mas proporcionada o excedente a dicha finita producción y efecto[10].

Añádese a lo dicho que, dado y no concedido que el ser y nada fuesen términos de la creación o producción, sin sujeto, que como hemos probado, no lo son, no podría haber entre ellos ninguna distancia, porque como la diversidad y diferencia no caen o están sino entre los existentes, porque el ente o ser no es diferente o diverso del no ente o nada, siendo lo mismo lo diverso y diferente, distinciones del ser o ente, así también no hay ni puede haber distancia sino entre los que son y existen, y no entre los entes o cosas y el nada. Añádese a esto que, concedido que distasen, lo que no es verdad, pues realmente no distan, no pueden distar por

8. *Suma teológica* I, q. 2, a. 4, rechaza como falsa la consideración de que Dios no puede crear nada que desea porque hay una infinita distancia entre el ser y la nada: «esta dificultad procede de imaginar, equivocadamente, que entre la nada y el ser hay un medio infinito. El origen de esta falsa imaginación consiste en concebir la creación como una mutación entre dos términos positivos» (1948: 504).

9. Cf. *Casa de la divinidad*, lib. VI, cap. 20.

10. Cf. *In Sententias Theologicas Petri Lombardi commentarium*, libro II, dist. 1, q. 5, partes 7-11, donde se arguye que Dios actúa uniformemente en todas las criaturas, e inmediatamente, en cada acción de la criatura. Cf. http: //www.nd.edu/~afreddos/translat.htm: «se arguye afirmativamente, que Dios actúa, en efecto, en cada acto de la criatura, dado que se halla vinculada a las criaturas en la manera en que un agente causa, en el mismo modo en que la unidad se da unida a la constitución de los números, a la manera de una causa material. Pero la unidad está vinculada inmediatamente a los números que constituye por adición de otros números —cada número excepto el dos, que constituye por sí misma o repitiéndose a sí misma—. Pues cuando es añadida a dos constituye tres, y cuando añadida a tres constituye cuatro, y así para los demás. En consecuencia, Dios produce inmediatamente, de idéntico modo, con los otros agentes, todo efecto excepto el primero, que ha producido por Él mismo».

distancia infinita, así porque se puede considerar y dar otra mayor como la que hay entre el ser infinito y el nada, como también porque más dista el ser intelectual e incorpóreo del nada de que fue producido, que el ser material y sensible. Además de lo cual es cierto que hay mayor distancia de aquel nada que implica contradicción que sea, y que absolutamente es imposible que venga a ser, o sea, que de aquel nada que opuesto a algún ser, puede ser, y venga actualmente a ser, no teniendo a él contradicción e imposible repugnancia.

Y es de notar que, cuando los extremos de la distancia son mediatos, quiero decir, cuando entre uno y otro se interponen uno o más medios, entonces es tanta la distancia cuanta es la cantidad, número, o grados del medio o medios que entre los dos extremos se interpone, que siempre es y ha de ser finita, pues fuera de la Causa Primera no hay ni puede haber entidad o cosa infinita; mas cuando la distancia es entre extremos inmediatos, entonces es tanta cuanto un extremo es mayor que el otro y más lo excede, porque no habiendo medio entre los extremos, no es otro su distancia que el exceso y ventaja que un extremo tiene sobre el otro, de manera que no excediendo el ser finito de ningún efecto, de la Causa universal y primera en infinito al nada, que imaginamos que se le opone, pues realmente no lo excede sino en lo que posee de ser, que es finito, queda claro que no hay entre ambos distancia infinita, distando más la divinidad de la no divinidad, o nada que se le opone, o el universal ser del totalmente no ser y nada, que este determinado ser, como del hombre o león, del nada, a sí opuesto y correspondiente. (f. 87r) Con que se concluye, con suma claridad y evidencia, que entre ningún ser finito y el nada no hay ni es posible que haya distancia infinita y, por consiguiente, que no es menester infinita potencia para producirlo.

Mas porque muchos fundan la consecuencia de Tomás de Aquino en la suma improporción que hay entre el ser y el nada, con que se prueba evidentemente que la potencia que puede crear es por dicha razón improporcionable a la virtud, que solamente produce educiendo, o sacando la forma de la potencia de la materia. Con todo no prueba que dicha potencia creativa sea absoluta y verdaderamente infinita, pues basta que sea de otro orden, que también se suele llamar infinita en alguna manera, o como dicen, infinita *secundum quid*[11], y que no es inconveniente que se conceda a las causas segundas, producidas de la primera, y el ser de otro orden y superior grado es suficiente para que aquella fuerza o virtud operativa que produce de nada, o sin presupuesta materia, no tenga proporción con ninguna de aquellas potencias que solamente pueden producir por edución de la forma de la potencia de la materia, porque la proporción solamente interviene y se considera entre los que son del mismo or-

11. «Infinito en cierta manera». Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica* I, q. 7, a. 1, «Sobre la infinitud de Dios»; a. 2: «¿Hay, además de Dios, un ser que sea infinito por su esencia?». Respuesta: «Debido a que el ser divino es subsistente por sí, y no recibido en otro, y por esto se le llama infinito, Dios se distingue de todas las otras cosas, y todas ellas quedan descartadas de Él, lo mismo que si hubiera una blancura subsistente, por el hecho de no existir en algo, sería diferente de toda blancura existente en un sujeto» (1947: 271).

den, razón, cantidad, cualidad, y naturaleza, como se declarará evidentemente, considerando el argumento[12].

Porque cuando dicen, para producir algo de potencia más remota es menester mayor virtud o fuerza, es cierto que hablan de la potencia material y pasiva, y de la mayor o menor distancia y elongación del acto, o sea, por falta de las necesarias disposiciones. o por repugnancia de las ajenas o contrarias y, por consiguiente, es la comparación entre las fuerzas activas, que solamente obran educiendo, o sacando de la potencia de la materia. Mas cuando infieren, para producir algo de nada es menester mayor fuerza, aquel nada no es potencia pasiva, muy remota y lejana del acto, o a él grandemente indispuesta o repugnante, sino una negación y falta de toda potencia pasiva, como lo es de todo ser, porque si fuera potencia pasiva, no fuera nada, sino algún ser o algo. De manera que no se puede concluir que la virtud o fuerza productora de nada sea mayor o infinita, según el aumento, por así decir, de la virtud eductiva de la materia, mas solamente que dicha virtud o fuerza productora de nada sea de otro orden, y más alta que toda virtud y fuerza que obra educiendo, aunque sea poderosa para educir cualquier forma, por remota que sea. Con que no se sigue el inconveniente que la virtud creativa y la eductiva sean iguales, porque no lo son, sino improporcionadas.

Añade a lo dicho que la fuerza para producir de nada algo puede ser en una de dos maneras: de que la una es natural, y como dicen, debida y propia de la causa segunda, y procedida de los principios de su naturaleza, como lo es la luz en el sol; y la otra es influida de fuera, sobreañadida por alguna exterior causa, y aplicada a la naturaleza en que consiste. Y esto también puede ser en una de dos maneras: la primera, que esté aplicada y sobreañadida, como cualidad estable y permanente, en el modo

12. Cf. *Suma teológica* I, q. 45 a. 5, donde Tomás de Aquino cita a Avicena: «así, por ejemplo, Avicena enseñó que la primera substancia separada, creada por Dios, crea después otra y la substancia del orbe y el alma del mismo, y que la substancia del orbe crea la materia de los cuerpos inferiores. Asimismo, el Maestro de las Sentencias dice que Dios puede comunicar a alguna criatura poder creador, de suerte que cree como causa instrumental, no como causa principal.

»Pero esto es imposible; porque la causa segunda instrumental no participa en la acción de la causa superior sino en cuanto que aquella por alguna virtud propia suya obra dispositivamente en la producción del efecto de la causa principal; pues, si no contribuyese nada con su virtud propia, la causa principal inútilmente usaría de ella, y no sería preciso elegir instrumentos determinados para determinadas acciones. Vemos como en efecto, la sierra, cortando la madera, lo cual hace por su propia forma dentada, produce la forma de banco, que es efecto propio del carpintero, como causa principal. Ahora bien, el efecto propio de Dios al crear es algo que se supone anterior a toda otra acción, es decir, el ser en absoluto. Por consiguiente, ninguna causa puede obrar dispositiva e instrumentalmente en la producción de este efecto, ya que en la creación no se presupone materia alguna que pueda disponerse por la acción del agente instrumental. Luego es de todo punto imposible que el crear competa a criatura alguna, ni por virtud propia ni por virtud instrumental o ministerial» (1948: 510-511). Remite a *Metafísica* IX, 4 de Avicena, pensador según el cual «la acción que es primera y que pertenece por esencia al Primer Real es la de inteligir la propia esencia, que por sí es principio del orden del bien en la existencia. Aquel, pues, tiene la intelección del orden del bien en la existencia y de cómo conviene que sea [...] pero con una intelección una y simultánea» (2002: 925). Y más adelante: «en cuanto la primera inteligencia tiene intelección del Primero, se sigue una inteligencia que le es inferior; en cuanto tiene intelección de sí misma, se sigue la existencia de la esfera extrema y de su perfección, que es el alma [...] En cuanto la inteligencia tiene intelección del Primero, se sigue, pues, necesariamente una inteligencia, y en cuanto por sí le son propios sus dos aspectos, le sigue necesariamente la primera multiplicidad» (2002: 932-933).

en que colocan los teólogos cristianos la lumbre de gloria en la ánima feliz y bienaventurada; y la segunda como cualidad transeúnte y casi intencional[13], y en efecto, como fogonazo[14] y relámpago, que luego o presto pasa, en el modo que muchos ponen la luz profética en el profeta, que ni la tiene siempre, ni cuando quiere, ni para lo que quiere[15].

Con que podemos decir que cuando Adán Qadmón produjo las luces del mundo del infinito, una sefirá a otra, y la décima y postrera a los tres mundos, inteligible, angélico y corpóreo, fue en una de estas maneras, es a saber, o como causas segundas, subordinadas a la primera, y que dependiendo de ella en el ser y en la operación, concurren con ella como instrumentos con su principal causa, a la producción de algún limitado y finito ser y efecto, sin que presupongan para ello alguna (f. 87v) parte, materia, o sujeto, o digamos que crean y hacen de nada algo, por virtud influida de la Causa Primera sobrenatural y divina, y que aplicada y movida con eficaz concurso de dicha Primera Causa, las hace obrar lo que naturalmente no pudieran, creando o haciendo de nada algo, como la ánima fiel y pía, que por gracia y moción divina hace algunas veces algunas operaciones y efectos que exceden su naturaleza y natural fuerza, como es conocer los futuros contingentes y obrar milagros, variando y transtormando el orden natural del universo; o finalmente podemos decir que un efecto produzca a otro, no como causa natural dependiente de la primera, y limitada a la producción de algún género o especie de cosas, ni menos como causa que por virtud de cualidad infusa y añadida sobrenaturalmente obre sobrenaturales efectos, o que esta cualidad sea permaneciente y fija, como la lumbre de gloria en el bienaventurado, o transeúnte y de paso, como lo es la lumbre profética en el profeta, que se le comunica a modo de relámpago, sino como instrumento de la Causa Primera, elevado, por su especialísimo y sobrenatural concurso, para que obre no por su potencia natural, sino por la obediencial, aquello que excede su naturaleza.

Que en uno de estos modos, por no decir en cada uno de ellos, se puede salvar lo que nuestra infalible cábala constituye, dogmatizando[16]

13. Cf. Altmann sobre la reluctancia de los platónicos árabes y de los escolásticos cristianos «a admitir la posibilidad de una inteligencia emanada que entra en una unión de substancia con otra» (1987: 346).

14. Krabbenhoft traduce como *phare*, faro, y Attali lo hace como *clignement d'oeil*, (parpadeo). Sin embargo, focil está por «fogonazo» o «algo incendiado por pólvora». Las pistolas de focil, por ejemplo, eran, en el siglo de Herrera, pistolas sin proyectil, cuya única munición consistía en pólvora.

15. Cf. *Casa de la divinidad*, lib. IV, cap. III, donde sigue la definición de Albó: «la profecía es una influencia y lumbre que influye la causa primera en la potencia racional del hombre, mediante la imaginación, y a veces sin ella; que descubre y manifiesta por medio de ángeles, y a veces sin ellos, aquellas cosas y aquellos cuentos o sucesos, que no puede alcanzar el hombre por sí mismo y por solo su natural discurso; y esta influencia la comunica para que se enderece y encamine, o enderece y encamine a otros, por los medios de la perfección que llevan al fin de la felicidad humana [...] la razón [...] no recibe la profética lumbre si no es con trabajo, alteración, temblor, y espanto, y en efecto con quebranto y flaqueza del cuerpo y de sus naturales fuerzas, y por medio de las visiones del sueño» (1731: 137).

16. Aquí, como en el Sexto Libro, dogmatizando tiene, a nuestro parecer, la cualidad de asentamiento de una posición teórica. La filosofía coadyuva a lograr alcanzar los misterios, recurriendo, sin embargo, a artificios conceptuales, y distinta metodología.

que de Adán Qadmón procedieron las luces y sefirot, y de ellas los mundos de la Beriá, Yeṣirá y ʻAśiyá, sin presupuesta materia o sujeto. Que todo confirma el autor de la *Cadena argéntea* sobre el primero del Génesis, diciendo que de razón de la creación es que no la precede otra cosa, a lo menos según el orden de la naturaleza. Mas el no preceder nada se puede entender de parte del Creador, o de parte de la criatura; mas si es de parte del Creador, aquella acción se llama creación, que no depende ni se arrima sobre la acción de ninguna causa que la anteceda; y siendo así, es acción de sola la Causa Primera, porque toda acción de la causa segunda depende y estriba sobre la acción de la Causa Primera. De modo que como no es comunicable a ninguna criatura que sea Causa Primera, así no se le puede comunicar que cree sin depender en esta acción de otro, porque es excelencia que repugna a la criatura, que tanto en su obrar como en su ser, depende de otro, y es solamente propia de la independiente Causa Primera. Mas si se entiende de parte de la criatura, de aquella se podrá afirmar que crea, que lo hace sin que preexista o anteceda nada de lo creado, que es el ser, porque, como se dice en el *Libro de las causas*, el primer creado es el ser, siendo este por creación, y las demás perfecciones que sobre él se añaden son por información. Y en los compuestos, principalmente aquello se llama ser que es de la primera parte, es a saber, de la materia que es inmediatamente sobre el nada[17]. Con que concluye que, entendiendo en este modo la creación, se puede comunicar a la criatura, de manera que en virtud de la Causa Primera que concurre con ella, produzca algún sencillo ser o sujeto, sin presuponer de parte del producido cosa que le anteceda, y no habiendo distancia infinita del nada al algo; como se prueba de que hay más distancia del nada al cielo, *exempli causa*, que del mismo nada a la tierra. Es infalible que para hacer de nada tierra no es menester vigor infinito, porque no habiendo mayor distancia que la infinita, consta que la de la tierra al nada no lo es, pues recibe aumento, es a saber, la del cielo que la excede, y es más grande.

Además de lo cual, o el concurso con que la materia concurre a la generación de la forma y del compuesto es finito, o infinito; no se puede decir que sea infinito, pues procede de la materia, que no solamente no tiene entidad infinita, sino mínima y muy imperfecta, y como Agustín dice, muy cercana al nada[18]; pero si es finito y tan pequeño, por qué no lo

17. *Libro de causas*, proposición 4: «El primero de los seres creados es ser, y no hay nada creado antes de él». Cf. *Elementos de teología*, de Proclo, proposición 138: «De todos los principios que participan del carácter divino y están por ello divinizados, el primero y el más alto es el Ser» (2004: 122), y proposición 177: «toda inteligencia es una suma completa de formas, pero algunas contienen formas más universales y otras formas más específicas; y mientras que las inteligencias más altas poseen de una manera más universal todo lo que sus consecuentes poseen más específicamente, las más bajas poseen más específicamente también lo que sus antecedentes poseen más universalmente» (2004: 156). Se trata de una reflexión sobre la acción divina. Sobre la consideración de esta acción en el *Liber de causis*, cf. Taylor, 2012.

18. San Agustín, *Confesiones*, lib. XII, cap. 6: «Y sin embargo, lo que yo pensaba era informe, no porque estuviese privado de toda forma, sino en comparación de las cosas más hermosas; mas la verdadera razón me aconsejaba que, si quería pensar o imaginar algo enteramente informe, debía despojarme de toda reliquia de forma; pero no podía. Porque más fácilmente juzgaba que

podrá suplir alguna potencia o fuerza finita, mas de superior orden y grado, y no solamente más poderosa y alta, mas también improporcionable a cualquier potencia o (f. 88r) fuerza, que solamente produce educiendo y arrancando la forma de las entrañas de la materia, que es su pasiva potencia. Y este modo de producir sin sujeto no arguye infinidad, porque depende de otro, y por su virtud y del movido, aplicado, fortalecido, y perfeccionado, produce no todos los efectos, sino alguno o algunos limitados y a él inferiores, aquel vigor o eficaz poder de la causa segunda, digo que para ello administra a la primera.

Y esta acción se puede considerar en una de las tres maneras que se han declarado, que todas y cualquiera de ellas incluyen determinación, imperfección y dependencia, propias de los producidos efectos y causas segundas; cuanto y más que como las formas corporales, dependiendo en su ser de la materia en que yacen, dependen también, en el obrar, de ella, así las incorpóreas y divinas que son grandemente exentas y libres en su ser, de la materia y corporal sujeto, lo deben de ser y son no menos en sus operaciones y efectos; y no solamente por sus actos inmanentes, que son entender y querer, en que no hay contradicción ni duda, sino por los transeúntes, no solo accidentales, mas también sustanciales, no siendo en esto, como no lo son en lo demás, inferiores y menos perfectos que los cielos elementados y elementos, que producen por sus accidentales cualidades y fuerzas otras corporales sustancias, porque cual es la cosa en sí, tal obra fuera de sí, y de la perfección intrínseca procede la comunicación y operación extrínseca con que imita a la Causa Primera, que como Sumo Bien sumamente se comunica, y que habiendo producido las causas segundas es, como ya se ha probado, más causa de sus operaciones y efectos de lo que lo son ellas mismas. Y así con razón se le atribuye todo, porque obrando por medios, obra más y más perfectamente que si obrara inmediatamente todo, porque obrando por medios no solamente los produce a ellos y a sus efectos, mas también les da potencia activa para que obren, y actual operación y obra, que no diera si por ellos no obrara, con que presupositivamente se comunica a más, y con más perfección y excelencia.

Capítulo III

Trata de la emanación de los superiores, declarando en qué se asemeja, y conviene con la creación y generación, y en qué difiere de la una y de la otra.

Es concorde sentencia de todos los cabalistas que las superiores luces, unidades y medidas, que llaman Adán Qadmón, luces del mundo del infinito, sefirot y *parṣufim*, de este y del de la Aṣilut o emanado, son efec-

no era lo que estaba privado de toda forma, que imaginaba un ser entre la forma y la nada, que ni fuese formado ni fuese la nada, sino una cosa informe y casi-nada» (1979: 511). En la *Teología platónica* de Ficino, lib. I, cap. 3, cita a su vez a Hermes Trismegisto, y también el *Timeo*: «Es oportuno ahora recordar [...] que la materia misma [...] es una entidad privada de forma, pero no es un nada, sino más bien la cosa más próxima a la nada, teniendo como característica principal la pasividad infinita» (1965, I: 102).

tos y *niṣalim*, como ellos los llaman, de En Sof la incausada Causa Primera, producidos no por simple creación, como lo son los supuestos de la Silla de la gloria, ni por formación como los ángeles, ni finalmente por generación, fábrica y hechura, como lo son todos los cuerpos, sino por Aṣilut, que significa extraer, sacar, comunicar, explicar, educir una cosa de (f. 88v) otra, y que algunos modernos, con mucha propiedad, llaman emanación[19], irradiación y resultancia. Y porque es muy difícil y dudoso el declarar esta producción, de que los teólogos, positivos y escolásticos, y los divinos y naturales filósofos poco o nada dijeron, y nuestros sapientes encubrieron la verdad con sus acostumbrados enigmas y metáforas, será acertado que declarándolos y aumentándolos, digamos lo que el Señor nos inspirare, y primeramente, que manifiesto es a todos los mediocremente doctos la similitud desemejante[20] que hay entre el sumo y eficacísimo acto de la Causa Primera, y la ínfima informidad y pasiva potencia de la última materia.

Que presupuesto me parece que se puede comparar, con la misma desemejanza, la generación del natural compuesto por educción de la forma de la potencia de la materia, a la producción de las divinas sefirot y luces por Aṣilut, educción, extracción, o resultancia de la esencia o naturaleza (si así se puede o debe llamar) de En Sof, la Causa Primera[21]. Y primeramente, cuanto al nombre, es clara la semejanza, pues educir y sacar es lo mismo que apartar, segregar, extraer, y casi sacar uno de otro, que el verbo *aṣilut* propiamente significa. Y cuanto a la sustancia, como de la materia se educe y casi arranca la forma, y de ella es sostenida, concurriendo a su producción, ser, conservación y obra, como sujeto que la contiene y difiere, así de la Causa Primera es segregada, educida y explicada la Aṣilut o mundo divino, que en sí *ab eterno* contenía, y después de sacada de sí o producida, es de ella continuamente conservada y casi sustentada. Pero es conveniente que se sepa que no la contenía en sí, como contiene la pasiva potencia de la materia la forma o acto de que carece y es privada, sino como contiene la causa superior y eficiente a su equívoco y degenerante

19. Chiquitilla propuso una caracterización de este modo de fluir propio de la divinidad, y en los lugares en los que lo expone utiliza el término *hamšaká*, cuya iteración lo convierte en el término técnico capital en su obra teosófica. En el sentido de emanación, *hamšaḵá* no aparece en textos filosóficos anteriores, pero sí en escritos del círculo de Girona con los que el cabalista castellano podía hallarse familiarizado. La raíz *mšk*, en efecto, está en obras de Ezra y de Azriel. Las obras de este grupo de cabalistas abundan es desviaciones terminológicas heredadas del neoplatonismo, a propósito también de la procesión emanativa. Scholem (1962) sugirió que fuentes latinas, y en particular la obra de Juan Escoto Eriúgena, pudieron estar en el origen de su adquisición. También, según Blickstein, «la expresión, que encontramos en Azriel, '*yater min ha-kol* ('lo que está más allá del ser') que refiere En Sof, podría constituir una trascripción al hebreo del término *hyperessse* que se repite en la metafísica del Eriúgena» (1983: 10). De modo similar, el estado de indiferencia en En Sof podría considerarse un trasunto del *indistinctus* de aquel. Según Scholem, Azriel había platonizado los elementos gnósticos presentes en el *Séfer ha-Bahir*.

20. Suerte de oxímoron en que indica, en efecto, el perfecto antagonismo entre ambos.

21. Las causas secundarias, como grados diversos de los seres producidos, obtienen su poder del Principio primero, y así, pueden ser llamadas *kelim* (instrumentos) o *keli qibbul* (recipientes), pues su función es la de recibir el flujo del ser procedido de la Causa Primera. Cf. *Libro de la claridad* (*Séfer ha-Bahir*, 119: «El maestro respondió: Todas las potencias del Santo, bendito sea, están superpuestas, y configuran un árbol» (2012: 90). También el *Comentario sobre la Torá*, Gn 9,2, de Recanati.

efecto, que no incluye en sí potencial, imperfecta y sombríamente, sino en modo eminente, eficaz, perfecto y clarísimo, y no la sustenta como receptáculo o vaso, sujeto y arrimo, sino como eficiente, conservante y perfeccionador, que el ser que produjo en el principio lo va continuamente conservando y casi reproduciendo, aumentando y perfeccionando.

Y como la forma se une a la materia, así la Aṣilut (o divinos y emanados mundos) se une a En Sof, mas no para actuar y perfeccionar, sino para ser actuada y perfeccionada, no para dar, sino para recibir, no para constituir un compuesto, sino para que, casi preñada y fecundada de su infinita eficacia, pueda parir y producir, y actualmente para y produzca, todas las demás cosas. Y como de la materia y forma resulta un compuesto de que procede una común operación y obra, así de la unión de En Sof con las sefirot depende una común operación que, emanada de En Sof, se comunica a las sefirot, y por ellas a todos los inferiores efectos, conviniendo En Sof y ellas en la misma operación y efecto, como conviene la Causa Primera con la segunda, que le es esencialmente subordinada, y como el principal agente con su instrumento, que de él hecho y movido, hace en su virtud su misma obra, y como la potencia y el acto son casi uno y lo mismo, pues lo que aquella es en potencia, es este en acto, y lo que este es en acto, es aquella en potencia, diferenciando entre sí como formable y formante, perfeccionable y perfeccionador, o perfeccionante. Así lo que En Sof en sí mismo es, fuera de sí comunica a la Aṣilut o emanadas luces, es casi uno y lo mismo, y difieren solamente en estar la Aṣilut en En Sof en modo unicísimo, causal, eminente, independiente e infinito, y en la Aṣilut en modo formal, dependiente, múltiple y limitado.

(f. 89r) Capítulo IV

La Aṣilut, o emanación soberana incluye en sí todas las perfecciones de la creación y generación, y es libre de todas sus imperfecciones y faltas.

La creación es imperfecta de parte de la criatura, que viene de nada a ser lo que es, y la generación de los vivientes, por lo opuesto, es perfecta de parte del engendrado, que no de nada, sino de la naturaleza del engendrador o generante, recibe su ser y es producido; mas con la imperfección que hemos aplicado a la criatura, en cuanto de nada vino a ser, se considera y está la perfección del Creador, que sin su propia mutación, ni necesidad de sujeto y disposiciones, de nada produce y crea, como con la perfección del engendrado se halla y está la imperfección del engendrador o generante, que lo engendra de determinada y dispuesta materia, con mudanza, alteración y disminución de su propia esencia, y algunas veces, con disección, división y apartamiento de su sustancia, como consta en la esperma o simiente, que es de lo mejor y más apurado del último alimento de los animales, y que no se disecciona o corta de sus cuerpos sin su alteración, mengua, o daño[22].

22. Cf. Aristóteles, *Acerca de la generación de los animales*, libro I, caps. 17-18, 721a-729a, donde el semen es descrito como una destilación del entero cuerpo.

Que aplicándolo a la Aṣilut y emanación de las divinas sefirot y luces, así a las del mundo del infinito como a las del mundo que propiamente se llama de la Aṣilut y emanado, que a ambos conviene el mismo modo de producción, que llamamos Aṣilut, emanación, o resultancia, decimos que verdaderamente incluye y posee ambas perfecciones, y carece y es privada de ambas imperfecciones y faltas, siendo infalible verdad que es producción sin mutación, variación, alteración, disección, o mengua de su infinito Maṣil, emanador y Causa Primera, como también lo es la creación, que no presupone en su Creador ninguna de las ya dichas u otras semejantes imperfecciones y faltas.

Con que los emanados, en relación de su emanador, son muy perfectos, como lo son también considerados en sí mismos y en cuanto son por emanación producidos, porque en cuanto tales, aunque sin presupuesto sujeto, pues realmente no lo tienen, afirmamos que no proceden de nada, como las criaturas, sino de la esencia de su infinito Maṣil y emanador, que es su inmediata causa y la universal y primera, de cuya esencia casi exterior, mas unida y coligada lumbre de la interior, e inaccesible y a todos oculta luz, son extraídos y emanados, quedando después de producidos tan semejantes a su origen y fuente, cuanto la lumbre lo es a la luz de que procede, sin que haya otra diferencia de esta a aquella, sino es ser la una por sí y la otra por otra, la una imprincipiada y principio y causa de la otra, y la otra dependiente, producida y causada de la otra, y en efecto, la una causa y la otra efecto, y (f. 89v) como nuestros cabalistas dicen, en particular el sapiente Cordovero, que en otra parte alegamos, tradujimos y confirmamos, difieren como *niṣal* de Maṣil, que es emanado, de emanante o educido, o extraído, de educiente y extrayente, concluyendo que esta soberana producción incluye en sí las perfecciones de la creación de nada[23] y generación de los vivientes, como acabamos de decir, excluyendo de sí las imperfecciones de cada una de ellas, y de ambas juntas.

Capítulo V

Declara cómo es semejante la emanación soberana a la producción de la lumbre, que dependiendo de la luz se comunica a los diáfanos colores y ojos, cómo se parece a la producción de las especies sensibles, que proceden de los cuerpos que tienen color sin generación o movimiento y, sobre todo, cuán símil es a la súbita resultancia con que las propiedades y potencias emanan de sus sujetos y sustancias, y en especial las vegetativas y sensitivas fuerzas, de la ánima intelectiva y racional, y en qué se distinguen y difieren.

No hay cosa que nos demuestre y declare más y más claramente el modo de la emanación de las sefirot o altas luces de su Causa, que es la prime-

23. Cf. *Huerta de granados*, parte II, cap. 7: «la diferencia entre el Emanador y la emanación es la misma que entre causa y efecto. Como una emanación, la Corona está tan próxima como es posible del Emanador. Esto es verdad hasta el punto de que puede decirse que no hay emanación entre la Corona y el Emanador. Antes bien, una es la causa y el otro, el efecto. Así es como la Corona es necesariamente inferior en nivel [...] al Emanador, y aunque es infinitamente grande, tiene carencia comparada al Emanador» (2007: 87).

ra y su excelente naturaleza, que la comunicación de la luz que llamamos lumbre y su esencia, porque como Aristóteles y todos sus secuaces concordemente dicen, la lumbre es por modo de efecto la misma luz o su presencia, por modo de forma es el acto y perfección del perspicuo, diáfano, o transparente, y por modo de participación es finalmente aquel acto y perfección que son causa de que los colores sean vistos, y de que los ojos los vean. Y en efecto, es una acción espiritual de la luz, de quien es imagen, demostración, virtud e instrumento, que difundida en un momento y toda junta por los medianos diáfanos o transparentes, es causa que los colores, y los ojos que sin ella solamente son visibles y visivos y en potencia, sean actualmente vistos y vean.

O como Marsilio Ficino quiere, la lumbre es una emanación espiritual y súbita, que procede de la luz sin daño o disminución de su naturaleza[24]. Y como Francisco Piccolo Homineo doctamente confirma[25], la lumbre es primeramente acto y perfección de la luz, secundariamente lo es del diáfano, en tercer grado lo es de los colores, y en cuarto de los ojos. Es acto de la luz como de su origen y produciente, es lo del diáfano o transparente como de su vehículo, que lo difiere, lleva y aplica, es acto y perfección de los colores, como quien los vivifica y despierta, y hace eficaces y poderosos, para que obrando espiritualmente (f. 90r) difundan sus sensibles especies, y se demuestren y sean vistos; y es finalmente acto y perfección de los ojos, porque participándoles su luminosa naturaleza, y alumbrándolos después, no solamente a ellos, mas también a los medios y visibles objetos, es causa de que puedan ver, y actualmente vean.

Que todo cuadra maravillosamente a la emanación de las divinas luces, unidades, sefirot, o medidas de su infinita causa, porque realmente como lumbres dependen de la luz primera, y son lo mismo, en modo formal y perfecto, que su origen en modo causal y eminente, producidas con sola su voluntad y presencia, con que se comunica a lo que antes no hacía, sin creación, generación, u otra acción que participe de disimilitud, variación, o movimiento. Comunícase, digo, la Causa Primera grandemente en ellas, represéntase cuanto es posible por ellas, produciendo finalmente por ellas, como por eficaces instrumentos y medios, a todas las demás cosas, y esto a fin de hacer bien a muchos y mucho, representando fuera de sí, en estas excelentes lumbres y más que cristalinos espejos, aquello que en el abismo de su infinidad es a todos los cognoscentes inaccesible y oculto.

Son, pues, estas soberanas lumbres de tal manera emanadas de su principio que de él jamás se dividieron, dividen, o dividirán, y casi actos y perfecciones de los diáfanos[26] son aquellas unidades, centros, y sumidades de las más excelentes y nobles esencias, y sus arquetipos, ejemplares, y eficaces medidas, y por ellas, principios y reglas de todas las demás

24. En el *Comentario al Parménides*, cap. 48, de Ficino, leemos: «la divina unidad del sol es el principio de la luz uniforme del mundo, al igual que la Unidad y Bien absolutos son responsables de la luz inteligible» (2012, I: 228).

25. Posible referencia al *Philosophi primi librorum* (Fráncfort, 1597), de Francesco Piccolomini (1530-1604), maestro aristotélico en la Universidad de Padua.

26. Espacio en blanco en el manuscrito.

cosas semejantísimas y sumamente unidas con el sencillísimo centro de la única luz infinita, del cual, como he dicho, jamás se separan, antes en su virtud son causas de todos los inteligibles, sean del todo incorpóreos y en sí consistentes, o incorpóreos a los cuerpos en algún modo unidos, o finalmente totalmente corpóreos y materiales; como también son causas de todos los conocimientos, así perfectamente separados y puros, como unidos a las ánimas racionales y dependientes de los fantasmas, instrumentos, y disposiciones de los cuerpos, y de la unión y actual juntamiento de los unos con los otros, quiero decir, de los cognoscibles con los cognoscentes, haciendo que en acto los unos sean conocidos, y los otros conozcan.

Y lo que hemos ejemplificado de la lumbre, se puede y debe aplicar a las visibles especies con que los colores y figuras se nos demuestran y eficazmente representan. Bien entendido que los objetos visibles, mediante una admirable y espiritual acción, que participan de la luz y lumbre, producen por el diáfano iluminado en los ojos de los animales sus representaciones e imágenes, que no son creadas o producidas de nada, ni engendradas de la materia y en la materia por alteración, o de otro algún modo producidas con transmutación u otro movimiento, sino por su sola presencia se comunican a los diáfanos y a los ojos, casi como las sefirot y divinas lumbres, sin creación, generación, alteración, u otro movimiento, procedieron de su infinita Causa, siendo como son su eficaz presencia, extensión, comunicación e imagen, y que en su virtud y con su actual concurso son causa de todos los creados, formados y hechos, y no solamente de todo su ser y poder, mas también de todas sus operaciones y efectos, imprimiendo en todos, por participación más o menos perfecta y clara, lo que ellas son por su formal naturaleza, y su infinita Causa es por modo de exceso y causal eminencia.

A que se puede añadir, por conclusión de nuestro discurso, que como las esencias producidas explican de sí sus accidentes, propiedades, y potencias, no por creación, generación, u otro algún movimiento, sino por emanación y resultancia, así la Causa Primera explicó de sí las divinas sefirot y unidades, casi potencias eficacísimas para obrar lo que quiere, espejos transparentes e imágenes clarísimas para demostrar fuera de sí, a todos sus efectos, lo que es su voluntad, que de ella (f. 90v) y de ellas se conozca; explicó de sí, digo, sin que las crease, engendrase, figurase, o de otro algún modo hiciese, con alguna variación, diversidad, tránsito, o movimiento, sino por emanación, que de su fuente procede, extensión con que a otros se comunica, sin que de sí los separe, iluminación con que a todos ilustra, concurso, vida y formación con que a todos asiste[27], vivifica, forma, mueve y perfecciona. Y todo esto por su sola eficacísima presencia, y en manera de súbita emanación y resultancia, iluminación y representación espiritual y divina, que saliendo de su fuente, no la disminuye o enflaquece, que sin separarse de ella un momento, se extiende y comunica a todos, y que siendo su representación e imagen, no tiene con

27. Tal como Attali señala, asistir tiene el sentido de sustentar, auxiliar, pero también el de estar presente, existir, consistir, como en el Libro Quinto queda demostrado.

ella ninguna proporción o conveniencia, como también sin ser conmensurada y semejante a los inferiores, es el ejemplar y eficiente que los produce, conserva y perfecciona a todos.

Es verdad que la lumbre y las visibles especies difieren de la luz de que la primera procede, y de los colores o cuerpos coloridos de que las segundas resultan, como difieren los accidentes de las sustancias, y las imágenes de los que representan. Mas las divinas lumbres e ideales unidades no difieren de su causa como accidentes de la sustancia, sino como sustancias, múltiples y limitadas, de la más que sustancia, unicísima, sencillísima e ilimitada Causa Primera; difieren también, en la misma manera de accidente y sustancia, las propiedades y potencias de aquel sustancial sujeto o supuesto de quien por emanación resultaron, con que no son semejantes a las divinas lumbres, que grandemente subsisten y son sustancias.

Además de lo cual, las propiedades y potencias, emanando de su sustancia, quedan en ella como en su receptáculo, sujeto y vaso, donde las sefirot soberanas de tal modo proceden de su fuente, que aunque sin separarse de ella, están con ella inseparablemente unidas, con todo no quedan en ella como accidentes en la sustancia, o como propiedades y activas potencias en el supuesto, porque en el sencillísimo, independiente e infinito no hay, ni puede haber, cosa que sea múltiple, dependiente y limitada. Y así es necesario que digamos que así salen de él sus efectos, que aunque unidos con él con unión perfecta y no interrumpida, no quedan según su propia y formal naturaleza dentro de él, antes subsisten en sí mismos, y se extienden y comunican a los inferiores, casi lumbre que dependiendo de la luz, sin dividirse de ella, consiste en su propia naturaleza distinta de la de su origen, y se comunica a los diáfanos, visibles y vistas.

Es verdad que la lumbre no es sustancia, ni por sí misma subsiste y está, sino a modo de accidente o imagen, aunque espiritual e indivisible; ha menester sujeto y sustancial supuesto en que pose, con que será conveniente que se traiga otro ejemplo, que con más propiedad y evidencia manifieste la producción de las sefirot por emanación y resultancia de su Causa, la unión que tienen con ella, y la distinción con que procediendo de ella consisten y subsisten en sus propias naturalezas. Y es de la ánima, que participando de entendimiento, es racional y discurrente, y que consistiendo en sí, asiste al cuerpo natural y organizado, y le comunica la ánima sensitiva y vegetativa, que contiene en sí, en modo causal y eminente, y produce fuera de sí, en su propia formal naturaleza, que aunque jamás se aparta de su fuente, es, con todo, distinta de ella, como efecto e imagen que tiene necesidad de las disposiciones e instrumentos del cuerpo, lo que su origen no tiene, de la cual procedió sin creación, generación, ni otro movimiento, sino por emanación y súbita resultancia, del modo que el (f. 91r) rostro estampó con sola su presencia su imagen en el espejo.

Que cuánto convenga a la producción de las divinas luces es a todos muy claro, pues como muchas veces se ha dicho, procedieron de En Sof el incausado, en quien estaban y aún están, y estarán siempre en modo causal, sencillísimo, y eminentísimo, en sus propias, perfectas, mas limitadas naturalezas; procedieron, digo, no por creación, formación, gene-

ración, alteración, u otra producción semejante, sino por resultancia, súbita y perfecta, y por emanación. Con que casi sacando de sí lo que en sí tenía, aunque en modo más alto, y lo comunicó, mas sin disminución o falta propia, a estos sus primeros y perfectísimos efectos, con los cuales quedó y queda sumamente unido, y de modo que inseparablemente ligados con él, están llenos de él, sirviéndole de instrumentos para todas sus operaciones y efectos, y de imágenes y representaciones para manifestarles la infinita perfección y gloria del universal principio y fin de todas las cosas.

Y esto es sin duda lo que quiso decir el sapiente Cordovero, cuando pronunció que la Aṣilut es la fuerza del Maṣil o Causa en su *niṣal* y efecto, casi lumbre o rayo del sol en la luna, y que comunicándose al efecto, con el cual está inseparable y continuamente unido, no se vacía o disminuye, produciéndole como hace una lumbre o candela a otra. Es también lo que pretendió el Ḥaḵam Yehudá Ḥayyat[28], cuando dogmatizó que las sefirot se habían a En Sof como los rayos del sol a su intrínseca luz, de quien sin separarse proceden, y que son como su *segulá*[29], propiedad, o fuerza.

Que todo queda bien entendido con lo que hemos dicho, y aunque ninguna de las comparaciones que se han traído sea del todo igual o suficiente, si de una se tomare alguna condición en que es semejante, dejando las otras en que difiere, y con otra u otras se hiciere lo mismo, de todas resultará sin duda alguna semejanza muy cercana a la verdad recibida, con que nos debemos de aquietar, pues en materias tan ocultas y altas, cualquier noticia, aunque no sea muy exacta, se debe estimar y tener en precio.

Capítulo VI

Declara la comparación del Libro de la formación, *que dice que como la llama se junta con la brasa, así se unen los emanados con su emanadora Causa.*

En el profundo *Libro de la Yeṣirá o formación*, atribuido al patriarca Abraham, se lee que como la llama se une con la brasa, así se junta la sefirá emanada con la superior emanadora, y todas con En Sof, el primer emanador de nadie emanado, que por lo que en el capítulo precedente se acaba de decir, me parece queda mediocremente entendido[30]. Y para que más perfectamente lo sea, añadimos ahora que como la llama de la brasa, así dependen (f. 91v) la Aṣilut y emanadas numeraciones de En Sof, su emanador principio, porque la brasa es la sustancia, la llama, el accidente; la brasa, la causa; la llama, el efecto; la brasa, el ser y eficacia; y la

28. Comentario al *Ma'aréḵet ha-Elohim* (*Ordenamiento de la divinidad*), que, como ya se ha referido, es un tratado cabalístico anónimo escrito en España a finales del siglo XIII o principios del XIV.

29. Especificidad que posee la fuerza emanada de su Maṣil o Causa.

30. *Séfer Yeṣirá* 1,6: «La década de existencia surgida de la nada tiene su final vinculado con su comienzo, igual que la llama está casada con el carbón ardiente; pues el Señor es uno y no existe un segundo, y antes del uno, ¿qué podrías contar?» (1993: 25).

llama, la operación y obra que de ambos resulta; la brasa no se ve, y por la llama se demuestra. Bien entendido que el ser y visibilidad de la llama es por participación de la brasa, meneando o soplando en la brasa, procede y nace de ella, la llama que primero o antes que saliese de la brasa, estaba en ella, mas en otro modo del que después participa, cuando saliendo de ella queda en su propia naturaleza. La llama es cálida y lumbrosa, mas por participación de la brasa, que posee ambas cualidades por sí misma. Es la llama casi propiedad de la brasa, que de tal manera procede de ella, que queda con ella inseparablemente unida, emanando de su fuente como arroyo, que saliendo de ella, no se despega de ella. Es la llama una exhalación inflamada, mas en esta manera: primeramente es exhalación, en cuanto sale de la brasa, y después es inflamada, en cuanto por su comunicación la forma y hace a sí semejante. Es la llama participación y manifestación de la brasa, y esto en dos maneras, es a saber, calentando y alumbrando, produciendo con la primera, y descubriendo con la segunda. Es dilatación blanda y súbita, está en lugar sin henchirlo, extiéndese sin tiempo, y hace los efectos que en el discurso de la lumbre se dirán copiosamente, sube a lo alto, divide, penetra, resuelve, adelgaza y purifica.

Que todo cuadra admirablemente a la Aṣilut y a En Sof, porque el dicho (loada sea su nombre) excede más en perfección y causalidad a la Aṣilut, o a los mundos que por emanación produjo, que la sustancia al accidente; es principio eficiente, ejemplar y final de ella. Siendo oculto, y sobre todo entendimiento e inteligible, se demuestra y entiende en ella y por ella (por la Aṣilut, digo, en que se representa En Sof, y alcanza) siendo él causa de que ella y los demás entiendan y sean entendidos, como sol que excediendo a los colores, a los ojos y a la vista, les comunica no solamente el ser y la potencia, mas también la operación y unión recíprocas, con que en acto ven y son vistos.

De la voluntad de En Sof, casi espíritu, soplo, o movimiento de la brasa, sale por emanación de su intrínseca infinidad la luminosa pero exterior y determinada Aṣilut, que habiendo *ab eterno* estado en su causa en modo ilimitado y único, la explicó fuera de sí cuando quiso, en su propia naturaleza, en que consiste en modo formal y perfecto, mas dependiente, limitado y múltiple, participando todavía algunas perfecciones de su incausado principio, de quien es imagen, *segulá*, o propiedad y potencia, como lo es la exterior mas coligada lumbre de la luz intrínseca. Procede de tal manera de su fuente, que queda con ella siempre inseparablemente unida, casi llama que de su brasa jamás se desapega; es como exhalación y humo de rigor y Din, en cuando degenerando de su causa, incurre en potencialidad y falta, y luminosa e inflamada, en cuanto participa de su causa, el acto y bien ser que le influye y comunica.

Y es de notar que su ser primero, potencial y formable, recibe, en cuanto sale de su causa, y como efecto decae de ella, mas el segundo, formado y perfecto, participa, en cuanto se convierte a su causa, vuelve a ella, y se une íntimamente con ella, con que le comunica el bien ser perfecto y feliz ser, aquel que primeramente el solo y desnudo ser le había dado.

Además de lo cual, todo lo que procede de la llama es operación y efecto de la brasa, pero primera y principalmente lo es de la brasa, y se-

cundariamente y a modo de instrumento, lo es de la llama, que por su participación es todo lo que es, puede y obra. Que esta misma analogía y comparación tiene la Aṣilut con En Sof, como largamente en otra parte se ha declarado, del cual es representación y manifestación muy clara, y que con la lumbre que la llama en sí contiene, demuestra los emanados entendimientos y su sobreinteligible causa, y con el calor que le es propio las soberanas (f. 92r) voluntades y eficacias, como fuego que sube a su esfera, se levanta a su causa, y en ella solamente se aquieta y reposa. Ilustra los puros entendimientos (de la Aṣilut, hablo) resuelve de la materia y sublima a lo alto a aquellos que, propios de las racionales ánimas, asisten a los cuerpos y los animan, inflama las voluntades de los unos y de los otros, y los encumbra a la primera y universal Causa, en quien finalmente se aquietan y son felices. Vivifica los cielos, templa los elementos, y produce, conserva, y perfecciona los elementados, y todo en virtud de su causa, de quien es instrumento, y que no menos depende de ella en la operación y efecto que en el poder y existencia, como de la llama con la brasa se ha ejemplificado.

Capítulo VII

Concluye en declarar lo que es la Aṣilut o emanación, y tratando de creación, formación y hechura, demuestra en qué convienen con la emanación y en qué difieren de ella.

Toda producción o es de sujeto y materia, como las generaciones y alteraciones corpóreas y naturales, o de nada, es a saber, no de sujeto y materia, ni de alguna parte que se presuponga a la producción del efecto. Que supuesto, decimos, que la Aṣilut o mundos emanados, y la Beriá, Silla de la gloria o mundo creado, son producidos de la Causa Primera (no trato ahora si inmediatamente o por medios) sin presupuesto sujeto o precedente parte y, por consiguiente, de no ser nada vinieron, por la acción y eficacia de la Causa Primera, a ser lo que son, pero con esta diferencia: que la Beriá o creación (que es el mundo de la Silla de la gloria y los puros entendimientos) como aquella que no tiene mayor excelencia que esta producción sin materia, se quedó con el nombre de Beriá, que significa creación, crear, o criatura; donde la Aṣilut (o emanados y resultados mundos) como mucho más perfecta y noble, añadió a la primera perfección, que es propia de la Beriá, la de emanar, resultar, extraer y segregar, porque no solamente es separada, segregada y levantada sobre todo lo demás, mas es también grandemente conjunta y unida con su infinito principio, del cual depende como por emanación, resultancia, segregación, separación y extracción, exterior y unida de aquello que en él es totalmente oculta. Y esta dependencia y salida es como la de la lumbre que emana de la luz o cuerpo luciente, o la de las propiedades, potencias y propias pasiones, que sin movimiento resultan de la sustancia, como también las especies visibles de los colores, y las ánimas sensitivas y vegetativas de las racionales o intelectivas, que todas proceden por súbita consecuencia, momentánea resultancia, extracción, emanación y aparición, de sus sustanciales causas.

De manera que cuanto al origen y causa, es la Aṣilut acción más pura, perfecta y lejana de movimiento que la creación, como aquella que es una, súbita, y unida (f. 92v) consecuencia y resultancia, con que Plotino llegó a decir que la mente primera, o inteligible mundo, dependía del Sumo Bien y puro Uno, casi sin acción[31]. Y en cuanto al efecto demuestra dicha Aṣilut o segregación mayor semejanza con su Causa, casi que sea de ella extracta, sacada, segregada y explicada, y que sea formal y efectivamente lo que su infinito principio es causal y eminentemente, y por decirlo con términos cabalísticos, que no haya otra diferencia entre el *niṣal* o emanado, y el Maṣil o emanador, sino que este es causa, y aquel es efecto. De modo que la Aṣilut no solamente es producida sin presupuesto sujeto, mas también es, como muy perfecta y alta, grandemente separada y levantada sobre todas las demás cosas: es asimismo sumamente unida con su causa, y a ella tan semejante, que como si fuera sacada de ella es casi lo mismo que ella, mas en modo participado, múltiple[32] y finito, lo cual no es la Beriá, que solamente es creada, y no de materia o sujeto, ni en materia o sujeto producida.

Donde la Yeṣirá o formación, que es el mundo angélico, aunque es creada de nada y no de presupuesto sujeto, es creada en sujeto, siendo, según la recibida doctrina, sustancias incorpóreas e intelectuales, que asistiendo a los cuerpos empíreos, celestes, ígneos y aéreos, los vivifican y mueven, y como los cabalistas dicen, son espíritus que se aprovechan de los cuerpos de lápides, lampídeos, o de hachas y lampas de fuego en que se envuelven; o como en otra parte dicen, son animales o vivientes de fuego, que hablan, quiere decir, que entienden con discurso, y uno después de otro, como en nuestro tratado de la *Casa de la divinidad* más copiosamente hemos dicho[33]. De manera que como las ánimas racionales y humanas, según la opinión de los teólogos escolásticos, siendo incor-

31. Cf. *Enéadas* 5.4.27 para la exposición de este proceso en Plotino: «El Inteligible, permaneciendo en sí mismo y no siendo deficiente como lo es el vidente y el inteligente —llamo deficiente en comparación con aquel—, no es como inconsciente, sino que todo lo de él está en él y con él, y es plenamente discernidor de sí mismo. Hay vida en él y todo está en él. Y, sin embargo, su intuición de sí mismo es él mismo en virtud de una como consciencia de sí mismo, puesto que consiste en una quietud eterna y en una intelección distinta de la intelección que corresponde a la Inteligencia. Si, pues, alguna cosa proviene mientras él permanece en sí mismo, esa cosa proviene de él siempre que aquel sea lo que es» (1998: 92). Sobre lo anterior se fundamenta el entendimiento de la causación por parte de Proclo.

32. En el *Comentario al Parménides*, cap. 84, Ficino da cuenta de esta suerte de dualidad en el mundo inteligible: «Dado que el primer ser, que es lo más próximo al Uno absoluto, es uno en el más alto grado, cualquier multitud, sea cual fuere su cualidad y cantidad, se reduce, en su seno, a la forma única del todo. En las cosas que son compuestas de causas diferentes, y solo dependen de otra causa, la forma total es, en lo usual, subsecuente a la multiplicidad de sus partes. De modo inverso, en el ser primero, que es generado por un único principio, pero que también, de alguna manera, existe en sí, la forma total es necesariamente doble. La primera precede a la multitud de sus partes, la segunda la sigue, o mejor, la acompaña» (2012, II: 196).

33. *Casa de la divinidad*, lib. II, cap. 2, donde se discute el libro de Ezequiel: «consta a los que alguna lumbre han (alcanzado) y participado de la divina sabiduría de Moisés, nuestro maestro y de los demás profetas y sabios, vocalmente recibida, que como en las cuatro letras del nombre inefable se incluyen y comprenden todas las diez sefirot soberanas [...] así también en los cuatro vivientes de la santidad están contenidos y significados los diez coros angélicos, como se lee en el ticón o aderezo lxix del tratado de los ticunim de rabí Simeón ben Yoḥai, de gloriosa memoria» (1731: 30).

póreas y subsistentes, son producidas de nada y sin presupuesto sujeto y, por consiguiente, creadas, mas como formas y entelequias, o perfecciones de aquellos cuerpos naturales y organizados que tienen la vida en potencia, son producidas o creadas en los mismos cuerpos, y no fuera o antes de ellos, porque como dicen, la divinidad las crea infundiendo en los cuerpos, y las infunde creando; así la Yeṣirá, aunque no de sujeto, todavía en sujeto es producida, conviene a saber, en los cuerpos o vehículos empíreos, celestes, ígneos, aéreos, y los demás que en otra parte dijimos.

Con que se entiende por qué esta producción angélica se llama Yeṣirá, que significa formación o figuración, que a mi parecer quiere decir y es impresión y estampa de la forma subsistente en el sujeto corpóreo, del cual no es educida o sacada, sino inducida e infundida, siendo forma de la materia, mas no material, y que de tal modo se junta a ella, que queda en sí separada; porque aunque le da ser y comunica algunas de sus potencias y operaciones, no se las participa todas, antes retiene en sí las más excelentes y principales, que son separadas de la materia, inorgánicas e incorpóreas, como su fuente lo es, que como en la *Casa de la divinidad* se dijo[34], es sustancia incorpórea y racional, que dependiendo del puro entendimiento, consiste en sí misma, e inclinada al cuerpo por proximidad de naturaleza y afecto, le infunde un acto y vida, casi su imagen y lumbre, que unido con dicho cuerpo, constituye un animal, de que la separada ánima, como de su próximo conjunto y natural instrumento, se sirve y aprovecha.

Y esto es sin duda lo que vocalmente recibí y me dijo el Ḥaḵam Rabí Israel Saruq, mi maestro, que goze de paz, que la Yeṣirá constaba de espíritus de la Beriá, y de cuerpos de la ʻAśiyá, que en realidad de verdad dependen de la materia en su producción, en su ser, conservación, potencia y operación. De manera que son formas y compuestos (de los cuerpos de la [f. 93r] ʻAśiyá hablo) que ni son ni se pueden entender sin la materia, cuyas formas, como los naturales prueban, son partes del todo que no tienen propia esencia ni consistencia, aunque son principios de uno y de otro, inmersas y hundidas en la materia, extendidas en la cantidad, y por ella divisibles, y de sí mismas remotas y distraídas, sujetas a continuo y nunca interrumpido movimiento, y muchas a generación, corrupción, aumento, disminución, alteración y semejantes variaciones. Con que no siendo en sí ni por sí (como las formas de la Beriá, que perfectísima y puramente en sí consisten y subsisten, y las de la Yeṣirá, que de tal modo consisten y subsisten en sí, que también se comunican a otros, y son de sí y de otros) no tienen propia existencia ni subsistencia, y no son, propiamente hablando, producidas ni engendradas, sino coproducidas y coengendradas en la producción y generación de sus compuestos, que como supuestos, solamente existen y son, siendo ellas, como ya se dijo, y la materia que presuponen, de cuya potencia, por natural movimiento, se edu-

34. *Casa de la divinidad*, lib. III, cap. 4: «Entendimientos aplicados al gobierno del corpóreo mundo, como nuestros divinos cabalistas parece que quieren, y los platónicos confirman diciendo que son las divinas y superiores ánimas, que siendo de racional naturaleza, mas participante e inmóvil, y siempre actual entendimiento, asisten al mundo y a sus más nobles partes; y no informando, sino en sí consistiendo, con su asistencia no accidental contingente y *ad libitum*, sino natural y proporcionada, se infunde aquella fuerza, que naturaleza se llama» (1731: 99).

cen y arrancan partes que constituyen el compuesto, casi todo. Y a esta producción de materia y en materia llaman ʻAśiyá, casi hechura, compostura, fábrica y obra.

Con que me parece que queda mediocremente explicado lo que es la Aṣilut, emanación, y resultancia, y en qué conviene con la Beriá, Yeṣirá, y ʻAśiyá, y en qué difiere de ellas, en lo cual, como en lo demás, si hubiere acertado, se den alabanzas a la divina luz que iluminó mi tenebroso entendimiento, y si hubiere errado, como ni espero ni creo, pues me he siempre fundado en razón y autoridad de nuestros sapientes, me someto a la corrección de los Ḥakamim de Israel, principalmente a aquellos que tuvieren noticia de esta divina sabiduría, de quien soy y seré siempre humilde discípulo.

Capítulo VIII

Refiere brevísimamente lo que hasta aquí ha dicho, y continuando relata lo que el Rab de Luria dogmatiza del ṣimṣum *o encogimiento de En Sof, de la producción de Adán Qadmón, del nombre inefable que en sí incluye, y de otros cuatro que resultan de sus 4 letras, y de un alfabeto con 231 variaciones, de sus 5 luces, así intrínsecas como circundantes, de su* néfeš, rúaḥ, *y lo demás que en él considera.*

Se ha declarado que hay una Causa incausada de quien todo depende, que es el mismo ser por esencia, Sumo Bien, y sencillísimo Uno, que excediendo a todas las cosas en infinito, las produjo no por necesidad o naturaleza, sino por suma bondad y magnificencia, con que se quiere comunicar y manifestar a otros.

Es verdad que próxima e inmediatamente no causó sino un perfectísimo efecto, que se llama Adán Qadmón, y por él las luces, sefirot, y *parṣufim* del mundo del infinito y del de la emanación, y después los tres creados, que son el de la Silla de la gloria, el angélico y el corpóreo, porque como el divino Rab de Luria (f. 93v) afirma, es tan excelente y soberana la influencia de luz y eficacia que procede y emana de la infinita Causa Primera que no la pueden recibir inmediatamente los demás efectos, si no es por medio de este primero y de sus puertas, ventanas, canales y agujeros, que son los varios respectos y relaciones con que en sí se determina y multiplica, y a los inferiores (aunque no sin interpuestos medios) se proporciona y acomoda, determinándose por varios modos y casi ideas, y en efecto soberanas unidades y perfectísimas mesuras, a todos los demás efectos, que son por participación más o menos clara lo que él es por forma, y su infinito origen por causalidad y exceso, y los medios con que a todos se participa llama metafórica y parabólicamente su casco o *gulgólet*, su cerebro o *móaḥ*, su ojo o ʻ*ayin*, su *ozen* u oreja, su *ḥótem* o nariz, su *pe* o boca, y los demás, casi cataratas (de donde desciende su luz e influencia) que en el *Tratado de Adán Qadmón* copiosamente se relatan[35].

35. Altmann dice sospechar de que puede tratarse de una versión primigenia del *Derušé Adam Qadmón* incluido en el *Saʿar ha-Haqdadmot* (1987: 25, nota 122). Yosha supone que He-

Además de lo cual se ha respondido a cuatro importantísimas objeciones, y probado que no por falta de potencia, sino por abundancia de bondad y gracia, produjo por medios la Causa Primera lo que podía producir inmediatamente, siendo más perfección suya y de sus instrumentos obrar por ellos que por sí sola, causando causas que causen, y no solamente efectos que padezcan y reciban, en especial que todo lo que ellas obran, obra ella, y mucho más perfectamente. Dijimos también de la necesidad que había de estos medios, concluyendo que del ser causal y eminente no se desciende al participado y remiso, si no es por el ser formal y perfecto que son aquellas determinadas unidades, medidas, reglas e ideas, que no solamente causan las participadas naturalezas, mas también las manifiestan a su oculta e infinita Causa, a sí mismas y unas a otras.

También se concluyó que no es imposible que segunda causa, en virtud de la primera, y con su actual concurso, produzca sin precedente sujeto, y de nada, algunos efectos, en particular, las divinas sefirot y luces, que de tal manera son efectos, que propiamente hablando no se deben llamar criaturas o creados, sino emanados, y por aparición exterior de la intrínseca infinidad, en sí mismos súbitamente efluidos y resultados, sin que se desapeguen o separen en algún modo de su fuente. Tratóse copiosamente de esta producción que llaman Aṣilut, y comparándola con la creación, generación[36] y hechura, que nombran Beriá, Yeṣirá y ʻAśiyá, se declaró en qué conviene y en qué difiere de ellas.

Con que me parece que es tiempo para que refiramos lo que el divino R. Isaac de Luria asquenazí, nuestro maestro, recibió y entregó a sus discípulos, en particular a los doctísimos Rabí Ḥayyim Vital y Rabí Israel Saruq, que están en descanso[37], de cuyos escritos y relaciones he dicho, digo, y diré todo lo que en esta materia traté, trato y trataré: y es que En Sof, la Causa Primera, produjo a Adán Qadmón, su inmediato y perfectísimo efecto, determinando su infinita eficacia o potencia, y causando determinado ser y efecto, y como el Rab metafóricamente dice, haciendo *ṣimṣum*, o encogiendo y estrechando su infinita luz, que se extendía sin algún límite o término, y dejando en medio de ella un espacio, lugar, o casi vacío, mas no sin algún rastro, impresión, o estampa de su precedente, y en sí remotada y encogida luz, al cual espacio o casi vacío, comuni-

rrera compendia con este nombre una de las enseñanzas, en forma de sermón, *derušim*, o comentario, que recibió de Israel Saruq.

36. Puesto que *yeṣirá* es, como sabemos, formación, elegir el término 'generación' aquí puede comportar un error del copista, como así lo creen Yosha y Attali, o bien se identifica la formación con la generación. Algo probable, por cuanto Cordovero, en *Huerta de granados*, considera la procesión en cada uno de los cuatro mundos como generación.

37. Como se expone en la Introducción, Ḥayyim Vital murió en 1620 —Saruq había muerto diez años antes— y es así que *Puerta del cielo* tuvo que ser escrito después de esta fecha y, por lo tanto, en Ámsterdam, donde se sabe que Herrera había llegado ya en 1619. Ocurre asimismo, como hemos indicado, que en *Casa de la divinidad* se cita *Puerta del cielo*, de modo que ambas obras debieron de ser escritas simultáneamente. Así, por ejemplo, en el Libro Tercero de *Casa de la divinidad*, cap. 4, leemos: «como dijeron los antiguos, es un círculo que con su circunferencia a todas las cosas, y con su centro las penetra e hinche de modo que, excediendo a todos en todo, está todo ese todo [...] que es luz que circunda y penetra el En Sof, la Causa Primera, de que en [...] los libros de la *Puerta del cielo* hemos tratado» (1731: 100). En *Puerta del cielo*, como puede constatarse, se remite a *Casa de la divinidad* iteradamente.

cándose y extendiéndose de nuevo, mas no toda, ni de toda parte, sino por un lado, y como por un sutilísimo canal y tránsito, le dio forma, ser y eficacia, produciendo un nombre cuadrilátero e inefable, que llaman de la havayá y esencia, y es este יהוה del cual henchido el *yod* (f. 94r) que es la letra primera, de esta manera יוד se explicó en un nombre de עב o 72: que es el que sigue יוד הי ויו הי; y la *he* primera, que es la segunda letra henchida de *yod*, en este modo se extendió en un nombre de סג o 63: que es este יוד הי ויו הי más la *vav*, que es la letra tercera, llena de *alef*, así, ואו se propagó en un nombre de מה o 45: así יוד הא ואו הא y la *he* segunda, que es la cuarta y última letra del Tetragrámaton alabado, con su henchimiento de otra ה en este modo הה se difundió en un nombre de בן o 52: en esta forma, יוד הה אוא הה, conteniendo en el nombre primero y general, y en cada uno de los cuatro siguientes y casi particulares, las diez sefirot o soberanas numeraciones, que son Kéter, Ḥoḵmá, Biná, Ḥésed, Gevurá, Tif'éret, Néṣaḥ, Hod, Yesod y Malḵut.

Y es de notar que cada una de las diez sefirot que dijimos, como también todas las demás, tienen dos maneras de propiedad o existencia, que llaman *meṣiut*, la una, en círculo o *be-'iggul*, y la otra en recto o *be-yašar*, y dos modos de lumbre, es a saber, la que excede y contiene, que llaman *maqqif*, y la que penetra e hinche, que es dicha *penimí*[38].

Además de lo cual considera en Adán Qadmón el alfabeto con sus 22 letras y con las 231 combinaciones o variaciones, de que en el *Libro de Yeṣirá* trata Abraham nuestro padre[39]. No trato de los *kelim* o vasos, interiores y exteriores, ni de sus lumbres circundantes, asistentes y penetrantes, ni de su *néfeš* o ánima, *rúaḥ* y espíritu, ni de otros particulares, porque adelante exponiéndolos o declarándolos, haré mención de ello, y de presente recelo la confusión y largueza.

Resta suplicar, como humildemente suplico al que abrió el mar rubio[40] y le dio carreras y tránsito a su pueblo, me abra por su clemencia y bondad entrada y caminos, para que pueda alcanzar y explicar los encubiertos secretos y misterios que nuestro Ḥaḵam, con enigmáticas palabras[41], nos presenta, y esto a fin de que su divina grandeza sea manifiesta, y la cábala y recepción teológica y mística sea alcanzable a los contemplativos y píos varones, siendo verdad que a la mayor parte de ellos es ocasión de duda, y es tropiezo los corporales velos y metáforas en que viene

38. Vital expone la doctrina luriánica de las dos lumbres o luces en *El palacio de Adán Qadmón*, puerta VI, cap. 2: «Sobre los mundos más altos, debes saber que lo que se halla en un nivel inferior es menos completo que lo que lo está en uno superior. Es por esta razón que hallarás que los cinco aspectos de las luces intrínsecas y las luces envolventes son solo revelados abajo, en el mundo de las luces unidas (*'aqqudim*)» (2008: 241).

39. *Séfer Yeṣirá* 2,4: «Como un muro con doscientas treinta y una puertas, e hizo girar la esfera adelante y atrás» (1993: 31).

40. Se trata del mar Rojo.

41. Según Pico della Mirandola, las enseñanzas de Platón pueden ser también consideradas enigmas, lo que pudo prefigurar el sincretismo de Herrera. Cf. introducción al *Heptaplus*: «Nuestro Platón ocultó sus creencias con máscaras de alegorías, un velo de mitos, imágenes matemáticas y oscuros desvelamientos de eventos tardíos, de modo que él mismo declaró en sus epístolas que por lo que esconde nadie podría entender sus ideas sobre las cosas divinas» (1977: 16-17). Remite a la epístola II de Platón.

envuelta, como lo es a casi todos la alteza y dificultad de las sentencias que exceden los ordinarios y poco abstractos entendimientos, y no son conformes a algunas opiniones que hoy se platican.

Capítulo IX

La Causa Primera comunicó a sus efectos lo que es y tiene, mas no del modo que es y en sí lo tiene, antes como si se encogiera, multiplicándose y limitándose en ellos, y en su respecto los produjo, múltiples y limitados.

La Primera Causa, como perfectísima, contiene en sí todo lo que es y puede ser, porque el perfecto y el todo es, como dice Aristóteles, lo mismo, como aquel que no carece de nada, cuanto y más que es propio del sumamente (f. 94v) perfecto excluir de sí toda imperfección y falta, e incluir en sí toda perfección y acto, porque de otra manera, no conteniendo todas las perfecciones, fuera limitado a una o a más, y como falto de alguna o algunas, no fuera absolutamente perfecto, sino en algún modo imperfecto[42].

Mas si la Causa Primera contiene, como infinitamente perfecta, en sí a todo, pregunto si en la universal producción de todas las cosas dio y comunicó lo que es y tiene en sí, o lo que no es ni tiene. Si me respondieren que dio lo que es y tiene, arguyo que no puede ser, así porque lo que es y tiene es infinito y sencillísimo, y todo lo que dio es limitado y en algún modo compuesto, como porque lo que es y tiene, no solamente por ser improducido e improducible no se puede producir, mas también porque ninguno puede producir y produce lo que ya es y existe, siendo la producción un tránsito del no ser al ser; de que se sigue evidentemente que no dio a otros lo que en sí misma es y contiene. Mas si dijeren que dio lo que no es ni tiene, parece que hay algo que no sea o contenga en sí el que es suma e infinitamente perfecto, contra lo que la derecha razón nos muestra, que concluye que siendo tal, y causa de todo lo que fuera de él fue, es y será, es necesariamente todo lo que es y puede ser, siendo infalible que cada uno obra según es en acto y posee, y ninguno puede dar, ni dio o dará, lo que actualmente no es o contiene.

Resta, pues, que componiendo, y casi conciliando entre sí estos dos extremos, y mediando entre ellos, como hizo el príncipe de los peripatéticos[43], que entre el nada y el ser en acto interpuso la potencia, concluyamos que la Causa Primera produjo en cierta manera lo que es y tiene, y en algún modo produjo lo que no es ni tiene; y como produjo, y comunicando dio fuera de sí, lo que es y posee en sí, mas no del modo que en sí es y lo posee, sino en modo dependiente de sí, que es incausada, finita de sí, que es ilimitada, múltiple y compuesta de sí, que es la pura unidad y sencillez, potencial de sí, que es inmensa actividad y eficacia, movible

42. Aristóteles define las cosas que son perfectas en *Metafísica*, lib. V, cap. 16, donde se arguye perfecto «aquello fuera de lo cual no es posible encontrar nada, ni una parte siquiera», y en su género: «lo que no es superado por nada en su género en cuanto a excelencia y bondad» (2007: 202).

43. Aristóteles trata esta cuestión en su *Física*.

de sí, que es sumamente permaneciente y estable, y en efecto con alguna imperfección, degenerante de su perfección infinita.

De manera que podemos decir que todos los producidos, y cada uno de ellos, son o es su improducida Causa[44], así porque todo lo que comunicó a otros contiene en sí misma, como porque todo lo que contiene en sí es su misma simplicísima infinidad y existencia; mas no son dicha su Causa en su ilimitada e improducida eminencia, a nadie comunicable, sino en su propia finita y causada naturaleza, porque todo lo que de ser y perfección en sí participan, es de su causa y por su causa, y todo lo que de no ser y falta en sí incluyen, es por la degeneración y caída con que se alejan de su Causa, y se llegan al nada. De modo que como la Causa Primera es todas las cosas que son y pueden ser en modo único, sencillo, infinitamente perfecto e independiente, así todas las cosas son la Causa Primera en modo múltiple, compuesto, limitado y dependiente, porque cada una, y todas, carecen y son privadas de la infinita perfección primera, así porque son limitadas y contraídas a terminada naturaleza, como porque proceden de otro, sin lo cual no son ni se conservan, ni pueden obrar ni obran, ni conseguir el fin pretendido.

Con que se puede concluir que, como la Causa Primera es todas las cosas en modo incausado e infinito, así las mismas cosas que de ella en todo dependen son dicha Causa, mas en modo causado y finito, y como dice nuestro preceptor y maestro, en *ṣimṣum* o encogimiento, mediante el cual comunicó En Sof, la Causa Primera, fuera de sí, mas no apartado de sí, lo que era y tenía en sí, mas no del modo que era y lo tenía en sí.

Con que queda profundamente (declarado[45]) lo que nuestro Ḥaḵam dogmatiza, diciendo que para comunicarse el Infinito, fue menester hacer (f. 95r) *ṣimṣum* y estrecharse, y lo mismo lo que son los *ṣimṣumim* o encogimientos de Adán Qadmón y de las luces altas, que doblando tres de sus sefirot debajo de otras tres, produjeron con este encogimiento y estrechez sus inferiores efectos, y en resolución les comunicaron lo que son y tienen, mas no del modo que ellos son y en sí lo tienen, sino en modo más estrecho y encogido, y de ellos degenerado.

Capítulo X

Demuestra con ejemplos y razones cómo en la única infinidad de la Causa Primera puede haber, y hay, el ejemplar, múltiple, y limitado que le representa todas las cosas, y aquella casi terminada y varia actividad con que produce todas las cosas en sus limitadas y varias naturalezas.

El infinito excluyente término (por distinguirlo de aquel infinito que carece de término[46]) es totalísima y purísima perfección y acto, y como lo llaman nuestros divinos, Ḥésed o gracia; mas para que hubiese en las cria-

44. La propuesta de Herrera aboca al acosmismo. Las cosas no son sino su misma Causa, de modo que no tienen existencia en sí mismas como entidades separadas.
45. No está en el manuscrito.
46. La distinción entre dos suertes de infinito, de las que se ocupará más adelante Herrera, está ya en Tomás de Aquino y en Marsilio Ficino, citados con anterioridad a este respecto.

turas determinación y límite, que llaman Din o rigor, fue necesario que en algún modo se limitase y determinase fuera de sí, y en sus efectos, la infinita Causa de todos. Mas a lo que parece, no puede dar término y límite fuera de sí, si no lo hay o tiene primeramente en sí misma, porque cada uno obra según es y actualmente posee y tiene, lo que a otros da y comunica; de manera que parece necesario que en algún modo se determine y limite primeramente en sí, que participe a sus efectos fuera de sí el límite y Din que en sí incluyen.

Pero siendo la Causa Primera verdaderamente infinita, como en otra parte se ha probado, es menester que para casi determinarse y limitarse en sí, haya alguna como diferencia y apartamiento de sí, saliendo (según el modo de nuestro entendimiento) casi por movimiento, de sí a otro fuera de sí (aunque realmente en sí misma, y lo mismo que ella misma), y en resolución, de infinito a finito, porque ella, y todo lo que en ella consideramos, es ella misma, como ya se dijo, y la misma pura infinidad y sencillez. Y este casi salir de sí, que es infinita, a otro que es y conviene que sea finito, es el *ša'ašua'*[47] y casi movimiento con que (aunque en sí, y totalmente lo mismo que ella propia) parece que difiere de sí, y casi se encamina y tiende a otro, se proporciona y acomoda a él, es a saber, infinito a finito, e incausado a efecto; quiero decir, que por su entendimiento o más alto modo de conocer, y que es su misma infinidad y existencia, se refiere y relata la Causa Primera a sus futuros efectos, no según su propio incomunicable ser, sino según aquella porción determinada y finita que pueden participar de su infinidad, que en cuanto limitada es, a nuestro modo de entender, fuera de ella, y muy distinta y diferente de ella. De modo que relatándose a sí misma a otros, no según su infinidad a nadie comunicable, ni de ninguno participable, sino según aquella finita porción o parte que pueden participar los efectos, unos más y otros menos, y todos limitadamente y, por consiguiente, no el infinito en cuanto infinito, sino una finita casi porción suya, resulta el metafórico movimiento con que (f. 95v) el ilimitado parece que se limita, y saliendo de sí a otros, produce de su infinidad finitos efectos, quedando siempre la raíz de los finitos, multiplicados y movibles efectos en su infinita, sencillísima e inmóvil Causa, con la finita, múltiple y varia relación que hemos dicho.

Y este es el *ṣimṣum* o encogimiento, y el *ši'ur* o medida, que también llama *ša'ašúa'*, movimiento, o deleitable alteración, que el Rab[48], con translación y corporal metáfora, considera en la Causa Primera para dar razón de la producción de sus finitos efectos, de que inmediatamente procede el *malbuš* o vestido, que entiendo es el ejemplar que en sí concibe de todos sus efectos, y como lo llama el Rab, la Ley llena de letras, que como de los nombres divinos que son las sefirot soberanas, así también

47. La utilización del término hebreo, que Attali traduce como «diversión», subraya el sentido dinámico, que comporta una suerte de paradoja, al darse en el seno de En Sof el inmutable. Como exponemos en la Introducción, esta doctrina del deleite divino es la aportación capital de Saruq a la cábala luriánica.

48. Herrera atribuye la doctrina a Luria.

son los principios de todas las cosas, casi ideas que representan y causan todos los producidos[49].

Capítulo XI

Continúa en demostrar cómo de la sencillísima infinidad divina proceden muchos y limitados efectos, y cómo es posible que el que es uno y no terminado, contenga en sí y represente, distinta y claramente, muchas, varias, y limitadas cosas.

Ya se probó, y es cierto, que todos los efectos imitan y se asemejan a la universal Causa Primera, y que su ser no es otro que una participación de su eficaz principio. Es verdad que ninguno la participa ni imita total y perfectamente, y así puede haber y hay, de la sencillísima Causa Primera, muchas y varias imitaciones y participaciones, según más o menos se asemejan y parecen a su infinita y única perfección los muchos, varios y limitados efectos que la imitan, no habiendo perfección en alguno de ellos, ni en todos, que no sea comunicación e imitación deficiente y falta del que contiene en sí todas las perfecciones, y las produce y causa fuera de sí, no dando a otros sino lo que en sí en algún modo anticipa y posee el que, en cuanto es uno, es la común razón, ejemplar, e idea de todos los que lo participan e imitan, mas en cuanto muchos múltiple y variamente lo participan e imitan, es propia razón o idea de este o de aquel, que de este o de aquel modo lo participa e imita. De manera que relatando o comparando su única infinidad a varias y limitadas criaturas, de quien es varia y limitadamente participable e imitable, es razón, representación e idea de todas ellas, haciéndose, de sencillo e ilimitado, que en sí eternamente es, en algún modo vario y finito. Y esto en la relación con que a sus efectos se compara, que es, si es lícito decirlo, el casi limitarse y multiplicarse con el *ṣimṣum* o encogimiento, que el sapientísimo Luria metafóricamente introduce, no en sí, que siempre fue, es, y será él mismo invariable y libre de toda limitación y movimiento, sino en hábito a sus efectos, que con determinada razón, y cierta *kavvaná* o intención, y no a caso, proceden de él, y son limitados, múltiples y varios.

Y aunque parezca difícil, y casi imposible, que una simplicísima e infinita esencia represente y demuestre en sí, a sí o a otros, muchas, varias, y determinadas naturalezas, no lo será, si con atención consideramos la (f. 96r) diferencia que hay de la naturaleza al entendimiento, que entre otras es, que la naturaleza no consiente que permaneciendo el compuesto, se separe o divida de él lo que lo constituye y causa intrínseca y sus-

49. Según Altmann, Saruq redefinió la noción de *šaʻašúaʻ* (deleite divino) de Cordovero, y el estudioso no duda en llamarla «un motivo saruqiano» (1987: 31), pues afirma que obró en la noción, con respecto a la inicial descripción del mismo en Cordovero, capitales modificaciones: «De acuerdo con Saruq, la trasición desde la etapa precreativa a la creativa en En Sof comporta un brotar de deleite divino en el pensamiento de configurar los mundos que van a ser, y las reglas de justicia (Din) que habrán de ser impuestas. El deleite equivale a un impulso o moción interna a En Sof, como si se diera de una parte de Él hacia otra, comparable al centellear de una luz, o a un fogonazo» (1987: 31-32). Nótese que esta descripción, que concibe partes en En Sof, es asimismo metafórica, por cuanto Altmann no ignoraba que En Sof a sí mismo no tiene partes.

tancialmente; como, por ejemplo, de la sustancia sensitiva no permite que en algún modo se aparte la racional o irracional diferencia, que como acto y forma, la determina y especifica siempre a hombre o a bruto. Mas el entendimiento, lo que según la naturaleza es conjunto e inseparable, lo puede entender y entiende abstracta y separadamente, conociendo la naturaleza del animal en común y genéricamente, sin las diferencias o especies de racional e irracional en que continua y necesariamente se halla, considerando la naturaleza sensitiva sin considerar la racional o irracional en que se distingue, como también vemos que considera en el ternario, que es un solo número, y no más ni menos que ternario, al binario o dos, sin considerar el uno, que sobre y además del binario, contiene en sí dicho ternario o tres.

Y porque las naturalezas de las cosas, y las definiciones que las significan, son como números, a que añadida o quitada una unidad se les varia la especie, como, por ejemplo, añadiendo al tres uno se varía de lo que era, y hace cuatro, o quitado uno, se muda y hace dos, es manifiesto que el entendimiento puede separar, en los conjuntos, una parte de otra, como sean tales que la una no se incluya en la razón y en el conocimiento de la otra; considerando, por ejemplo, en el hombre, la naturaleza sensitiva sin la racional (no obstante que en él la una de la otra jamás se aparta) y sin ambas la vegetativa, y sin todas tres, el cuerpo, y en él, el mixto sin el viviente, los elementos sin el mixto, y sin ellos la materia y forma de que son compuestos. De manera que una sola perfecta esencia puede representar y representa al entendimiento, los muchos e imperfectos grados y casi partes que ella en sí contiene, como el denario o número de diez, que siendo uno, puede ser y es demostración, ejemplar, o dechado de todos aquellos números que en sí incluye, porque entendiéndolo no total ni perfectamente, sino sin una unidad, se entiende el nueve sin el dos, el ocho sin tres, el siete sin cuatro, el seis, y así sucesivamente hasta el uno, que se entiende en el diez, cuando no se consideran los nueve que en sí contiene.

Que de este modo podemos decir que la única infinidad divina, que incluye en sí y abraza, con inmensa perfección y ventaja, todo lo que fue, es y será, y puede ser, aunque nunca sea, conociéndose imitable por el solo ínfimo ser que en sí contiene, y no por los demás grados de vida y conocimiento, es ejemplar y representación de todo lo que fuera de ella es, o existe; mas en cuanto se conoce imitable por el segundo grado, que con los demás, única y eminentemente en sí comprehende, es a saber, de la vida, mas no del conocimiento e inteligencia, es ejemplar y semejanza de todos los vivientes o vegetativos; como también en cuanto se conoce imitable y participable, por modo de conocimiento, aunque no por razón y entendimiento, es ejemplo y demostración de todos los sensitivos o animales, y así de los demás, concluyendo que la única infinidad divina es representación, ejemplar y semejanza de todas las cosas, por varias, múltiples, limitadas y mudables que en sí sean, según relatada a ellas, por su perfectísimo entendimiento u otro modo más alto de conocer, se conoce a sí misma, y alcanza en sí lo que cada una y todas pueden participar de ella, e imitar y asemejarse a ella, porque todo efecto se conoce y comprehende cuando se conoce y comprehende lo que de su causa participa y

recibe, y lo que de su causa degenera y decae, imitándola todos en todo lo que de ser y perfección en sí incluyen, y degenerando y desemejándose de ella en todo lo que (f. 96v) de imperfección y falta en sí contienen.

Con que me parece que queda bien entendido lo que es, en la Primera Causa, el *ša'ašúa'* y casi movimiento de gozo y alegría que nuestro divino preceptor le atribuye, con que parece que en sí se mueve, para salir en algún modo fuera de sí, concibiendo en sí, que es unicísima e infinita bondad, Ḥésed, o gracia, la varia multitud de las determinadas y en cierta manera imperfectas naturalezas participantes de Din, rigor, privación y potencia, que después, cuando quiso, parió y produjo fuera de sí, en sus propias existencias. Este es el *ṣimṣum* o encogimiento, que la limita y aplica a limitadas y varias operaciones y efectos. Este es el *ner* o candela de la *miṣvá* o encomendanza, con la luz y *or* de la Ley precedente y eterna, que es el primer y más excelente ejemplar de todos los existentes, y que los guía y lleva a todos, por convenientes medios y caminos, al Sumo Bien y felicidad que pretenden[50]. Este es la raíz y origen de la *boṣina de-qardinuta*, o lámpara de oscuridad y fortaleza, que como rigor o Din, señala y da a todas las cosas sus casi rayas, términos y medidas. Y finalmente, es el universal lugar de todos los producidos, que metafóricamente hablando vacío del infinito, contiene la lumbre que le dejó y es conveniente y proporcionada a los futuros efectos, que después engrosada, mas en virtud de nueva luz que le infundió su principio, produce a Adán Qadmón y a las soberanas luces del mundo del infinito, como también a los cuatro mundos restantes, al de la Aṣilut, emanación o resultancia, al de la Beriá, creación o Silla de la gloria, al de la Yeṣirá, formación o angélico, y finalmente al de la 'Aśiyá, acción o corpóreo.

Capítulo XII

En lo del ṣimṣum *de En Sof la Causa Primera, que extendiéndose en infinito se recogió, metafóricamente hablando, en sí mismo, a fin de dar lugar a sus futuros efectos, dejando alguna huella o rastro en el vacío, que resultó de su encogimiento, casi sujeto, receptáculo y vaso, para la luz que después infundió, con que produjo a Adán Qadmón, y por él todas las cosas; además de lo que se acaba de decir y ha dicho en el Libro 5, se pueden hacer las 10 siguientes consideraciones.*

Consideración primera

De infinito poder parece que debe proceder infinito efecto, porque si a la grandeza de la potencia sigue la de la obra, a la infinidad de la una parece que ha de seguir la infinidad de la otra. Pero es imposible que haya infinito efecto, porque habiéndolo, fuera igual a su causa, pues no hay ni puede haber mayor que infinito; mas si fuera igual, no le excediera su

50. Cf. *Midraš Rabbá* 14,10, una de las coronas asociadas a la Torá es simbolizada por el candelero mencionado en Pr 6,23: «Porque el mandamiento es lámpara, y la enseñanza es luz, Y camino de vida las reprensiones que te instruyen».

causa, que le dio el ser que por sí no tenía: diole aquel ser, digo, que de otro alguno no había recibido. De manera que la distinción que hay de ser por sí, sin depender de otro, y de no tener necesidad de nadie y dar a todos, a recibir y depender de otro en su ser, poder y obrar, hay de la Causa Primera a (f. 97v) cualquier efecto que tiene necesidad y dependencia de otro.

Con que se concluye que siendo infinita la Causa Primera, no lo es ni puede ser ningún efecto, siendo necesariamente todos finitos, de modo que para producirlos, es menester que en alguna manera estrechando limite su activo vigor y potencia, lo que puede hacer en una de dos maneras: De que la primera es que tanto estreche su inmensa eficacia, hasta que le venga a corresponder potencia objetiva de producible efecto, casi que si más pudiera ser producido, más produjera, pues para hacerlo, no le faltaba fuerza; de manera que la potencia objetiva, que es el poder ser producido, limitó y determinó la infinita potencia activa de la Causa Primera, a que produjese este o aquel limitado efecto, de esta o de aquella naturaleza, perfección y grado. Y cuando digo potencia objetiva, no entiendo algún ser sustancial o accidental, ni sujeto informe, y en potencia a la forma o acto primero, que se puede formar y perfeccionar por el segundo, ni en efecto alguna entidad o ser que realmente sea, sino el poder ser producido aquello que la Causa Primera puede producir, porque algo puede ella, como infinita, que no puede ser producido o hecho, de modo que esta potencia objetiva no es otro que una no repugnancia, de parte del efecto, a la potencia activa de la Causa Primera[51], que la limita y determina a los términos de la naturaleza producible, que no pudiendo ser infinita, es cierto que ha de tener sus límites, de que no excede ni pasa, y esto no tanto por parte de su causa, que es infinita, cuanto por el efecto, que necesariamente ha de ser limitado.

Segunda consideración

La segunda manera con que podemos decir que en algún modo se estrecha y limita en sí la infinita Causa Primera, para producir fuera de sí finitos y limitados efectos, es por su entendimiento y voluntad, con que conociendo y queriendo a sí misma, no según su imparticipable inmensi-

51. Cf. *Suma contra gentiles* II, q. 7: «En Dios hay potencia activa»: «La potencia activa es el principio de obrar en otro en cuanto tal. A Dios le conviene ser principio del ser de los demás. Luego, a Él le concierne ser potente. Como la potencia pasiva resulta del ser en potencia, así la potencia activa resulta del ser en acto, pues cada uno obra en cuanto está en acto, y padece en cuanto está en potencia. Ahora bien, a Dios compete ser en acto. Luego, le compete la potencia activa.

»La perfección divina encierra en sí todas las perfecciones, como consta por el libro primero. Ahora bien, la potencia activa es la perfección de la cosa, pues cuanto más perfecta es una cosa, tanto más potencia tiene. Por tanto, no le puede faltar a Dios la potencia activa.

»Todo el que obra puede obrar, porque el que no puede obrar, es imposible que obre, y el que está imposibilitado para obrar, necesariamente no obra. Mas Dios es agente y motor, como se demostró anteriormente [...] Luego, puede obrar, y se le atribuye convenientemente la potencia activa, pero no la pasiva.

»Por esto se dice en el salmo, *Poderoso eres, Señor*. Y en otro lugar: *Tu poder y tu justicia, ¡oh, Dios!, hasta en las más altas maravillas que hiciste*» (2007: 325-326).

dad, que apartada de todo en sí puramente consiste, sino según aquella finita porción y deficiente imitación que de ella puede participar el efecto, se refiere a él relatando su única infinidad por varios y limitados modos, a varios y limitados futuros efectos que con su voluntad produce, concluyendo que determinando su indeterminada esencia a determinados modos de comunicación, que fuera de sí conoce y quiere, hace *ṣimṣum*[52], y casi encoge y estrecha su infinita potencia para producir finitos efectos, como en otra parte se ha dicho.

Tercera consideración

Todo ser es contenido y está en el ser primero y que lo es por esencia, y como tal es absoluto, puro e ilimitado ser en sí y por sí subsistente, de modo que todo ser, fuera de este primer e ilimitado ser, es casi parte, porción y deliberación suya, siendo tanto más o menos perfecto cuanto privado más o menos de él, le viene a quedar mayor o menor participación del infinito casi todo, de suerte que la privación o negación del infinito ser, con una comunicación finita, aunque en uno mayor y en otro menor, es la causa de todos los efectos; mas esta privación o negación de la infinidad de la Causa Primera es su *ṣimṣum* o encogimiento, y la comunicación es la luz u *or* que al vacío que procedió del *ṣimṣum* participa[53], con que produce y causa el efecto.

En resolución, en cuanto el efecto cae y degenera de En Sof, la Causa Primera, como finito de infinito, se (f. 97v) puede decir que En Sof hizo *ṣimṣum*, y recogiéndose en sí, se apartó de sus efectos, como si les quitara lo que no les dio, mas en cuanto participaron de él, alguna porción se dice que les infundió aquella luz que hinchió el vacío del *ṣimṣum* o encogimiento, es a saber, la finita comunicación de sus naturalezas o esencias, que casi constando resulta de lo que le falta de En Sof, y de lo que de él ha recibido, es a saber, finita luz y acto, e infinita privación o negación, que parabólicamente se llaman *ṣimṣum*, sino que lo primero es en los mismos efectos, y lo segundo en relación a su causa, que es lo que pretende el gran comentador Averroes, cuando afirmó que todas las inteligencias que dependen de la primera son compuestas de privativo y positivo[54].

52. Attali remite a los términos hebreos *issuf* y *likutei*.

53. Esta presencia o asistencia de la luz en el vacío puede probar, por sí misma, la no-literalidad del *ṣimṣum*, su condición de metafórico.

54. Interpretando que «privativo» significa «potencial». Alfred Ivry (1972) identifica la posible fuente de este pasaje en el *Gran Comentario de Averroes a la Metafísica de Aristóteles*, por ejemplo, en el siguiente pasaje: «el intelecto que conoce la disposición positiva y su privación debe ser el propio poder en sí mismo, de idéntica suerte a como el que conoce la oscuridad y la luz es el mismo poder de visión. (Resulta necesario) que este poder de conocer aprehenda la privación aprehendiendo en sí su ser en potencia, dado que está en potencia cuando aprehende cada uno en sí, esto es, ser en potencia y ser en acto» (2009: 370). En su *Heptaplus*, Pico della Mirandola observa que la materia es de orden privativo, y la forma, de orden positivo: «la filosofía [...] que examina la naturaleza de las cosas corruptibles, concuerda en general sobre su origen como sigue: que hay una materia primera sin forma, que aunque privada de todas las formas debido a su naturaleza, (es) capaz de asumirlas todas. En consecuencia, más allá de la materia, los filósofos hacen de la privación el origen de las cosas naturales» (1977: 31).

Cuarta consideración

No puede haber efecto que no sea degenerante y decaído de su equívoca y perfecta causa, en especial cuando ella es incausada, como lo es la primera, mas no cae ni degenera de la infinita perfección de la Causa Primera, si no es siendo finito y, por consiguiente, imperfecto, es a saber, careciendo, en cuanto efecto, de lo que le es propio a su equívoca causa, y porque toda degeneración, decaída, limitación, privación, imperfección y mengua, es Din, rigor, o falta, y la Causa Primera es Sumo e infinito Bien, Ḥésed, merced, o gracia, no pudo proceder de ella tan desemejante efecto sino por la remotación y casi separación y apartamiento con que causó lo que a su propiedad es opuesto y contrario, o a lo menos del todo ajeno.

Como el sol, que en algún modo es la causa de las tinieblas por su ausencia y privación de su lumbre; y el piloto, que es causa de la sumersión[55] de la nave por apartarse de ella, y no comunicarle el gobierno que para no padecer naufragio le era necesario; como también el alma, que siendo principio de vida, es causa de muerte por apartarse del cuerpo, y no comunicarle su vivificación y acto, porque como dice el sabio, de la luz de las faces del Rey procede la vida, y con su ausencia, la muerte. Que es lo que el *Zóhar*[56] dogmatiza de ʻAttiqá Qaddišá (que es el antiguo santo), conviene a saber, que no alumbrando, quedan todas las siguientes sefirot y *parṣufim* en tinieblas de rigor, Din, y falta, con lo cual se entiende cómo del infinito, en cuanto tal, no procede finito, ni del puro Ḥésed y suma perfección ningún Din, imperfección, o falta, sino que privando de su infinidad y suma perfección a los efectos, quedaron finitos, y en su comparación imperfectos y faltos y, por consiguiente, hubo Din, o rigor y término, o a lo menos, su raíz y origen, y esto no tanto porque dio y comunicó de sí, cuanto porque apartó y privó de sí a sus efectos, que es el *ṣimṣum* de que tratamos.

Quinta consideración

Por tanto, causó En Sof el incausado todas las cosas, por cuanto no es, propiamente hablando, ninguna de ellas, sino en infinito excedente a todas y a cualquiera de ellas, y como en otras partes más copiosamente se dijo, las negaciones en En Sof, la Causa Primera, de este o de aquel determinado ser o perfección, no son privaciones o faltas, sino excesos y ventajas, que producen con dicha eminencia lo que de él se niega, como en el estable y perfecto entendimiento el no discurrir racionalmente no es falta, sino exceso, que no siendo razón, la explica en el ánima. Mas esta negación de todas las cosas en En Sof el incausado, se puede llamar su *ṣimṣum* (f. 98r) o encogimiento, y la producción de todas las cosas, la infusión de luz o acto con que a todas todo comunica, de modo que por

55. En *Acerca del alma*, II, cap. 4, aquello con que se gobierna un barco: «la mano y el gobernalle, este que mueve y es movido, aquello que mueve únicamente» (1983: 184).

56. *Zóhar* III, 288a, *Idrá Zutá*, ya referido.

no ser entendimiento, ánima, y cuerpo, sino mucho más sublime y perfecto, casi en sí retirado, recogido y encubierto, produce los dichos entendimiento, ánima y cuerpo, como si les infundiera su luz, y comunicara su eficacia.

Sexta consideración

El ser por esencia, que es la primera, purísima, absoluta, subsistente y del todo ilimitada existencia, no puede ser ni es sino uno, porque las cosas no se pueden multiplicar sino en una de tres maneras. De que la primera es, por alguna aplicada o añadida diferencia, como el género del animal, que siendo uno, se multiplica por las varias y a él añadidas diferencias de racional e irracional, que en hombre y bruto lo distinguen. La segunda es por la recepción, en diversos sujetos o partes, de materia o cantidad entre sí divididos, como la especie humana, que siendo una, se multiplica en muchos singulares o individuos, como Esaú y Jacob, por varios sujetos, receptáculos y partes de cantidad, entre sí divididas y separadas. O terceramente se pueden multiplicar las cosas en cuanto una de ellas es, o se considera, separada, y la otra juntada o conjunta; como, por ejemplo, la lumbre, que siendo una, difiere de sí misma en que una consiste en sí, y otra es recibida en el diáfano, o la idea del hombre, que difiere de él en cuanto la idea consiste en sí, pura y separada, y el hombre es unido a la materia y consta de ella y de su racional forma. Mas ninguna de estas tres maneras o condiciones se puede aplicar al puro y abstracto ser en sí y por sí consistente y subsistente; es, pues, del todo incomunicable y uno, porque la primera manera de multiplicación no le puede convenir, porque si recibiera alguna añadida diferencia, no fuera purísimo y sencillísimo ser y acto, como ahora presuponemos y en otra parte se ha demostrado, sino un juntamiento de género y diferencia, y un compuesto que depende y resulta de varias y diferentes cosas, de que la una contrae y determina, y la otra es contraída y determinada, y en efecto la una es como forma o acto, y la otra como materia o potencia. No le puede también convenir la segunda manera de multiplicación, porque si fuera juntado a otro, no fuera el puro ser en sí, sino el unido y mezclado con otro; no fuera subsistente, sino informante o inherente, ni absoluto e incorpóreo, sino material o juntado a otro, y contraído a otro, no fuera sencillo, sino compuesto, no infinito, sino limitado a la capacidad de su sujeto o compañero. Ni menos se le puede atribuir la tercera manera con que las cosas se multiplican, porque es tal, que excluye de sí y es privada de aquella subsistencia y simplicidad que conviene al puro ser por esencia, que los platónicos llaman la misma unidad o Uno[57], que libre de toda conveniencia, unión, comercio y proporción con otro, y de

57. Cf. Plotino, *Enéadas* 2.9.1: «No debemos, por tanto, recurrir a otros principios, sino colocar a este el primero; luego, después de él, a la Inteligencia y al Inteligente primario, y luego, después de la Inteligencia, al Alma —este es, efectivamente, el orden conforme a naturaleza—» (1992: 491-492). También Proclo, *Elementos de teología* (proposición 20): «Más allá de todos los cuerpos está la esencia del alma; más allá de todas las almas está el principio intelectivo; y más allá de todas las sustancias intelectivas se encuentra el Uno» (2004: 22).

toda recepción, arrimo, o sustento de otro o en otro, pura, sencilla y solitariamente en sí consiste.

Es, pues, el caso que para comunicarse y producir muchas y varias cosas, fue necesario contraer y apropiar el único y puro ser, que siéndolo, no es multiplicable a las varias naturalezas y esencias de las cosas, que de dicho ser son distintas, aunque de él capaces, y que como sujeto y receptáculo, contraen, limitan y multiplican el ilimitado, único, y común ser a muchos y varios seres, esencias, o existencias. Y esto es lo que el divino asquenazí pretende, cuando pronunció que en principio (quiere decir [f. 98v], antes de todo y *ab eterno*) había una pura e infinita luz, es a saber, el ilimitado ser por esencia que es la Causa Primera, y después, mediante su *ṣimṣum* o encogimiento, quedó un casi vacío que llama Avir Qadmón, que a mi parecer es la primera producida esencia, y que como perfectísima, y casi metro y medida de las demás, las contiene en sí, casi lugar universal que abraza y comprehende a todos los cuerpos; a la cual, infundiendo después la en sí recogida Causa Primera, su luz o influencia, la formó y perfeccionó, de modo que resultó y quedó perfectísimo, y en operación y acto segundo Adán Qadmón, su primer efecto, compuesto, a nuestro modo de entender, del vacío que resultó del encogimiento, como de esencia y de la luz que le comunicó, como de existencia o acto segundo. Y así cada *ṣimṣum*, o doblar las tres sefirot del último ternario debajo de las tres del mediano o segundo ternario, es para que de este encogimiento, y casi vacío, resulte alguna esencia, como vaso y receptáculo de lo que después se le comunica, que llama luz u *or*, y es su existencia, última perfección, y acto segundo.

En resolución, el único e ilimitado ser se multiplica y determina a muchos varios y finitos efectos, mediante las muchas y limitadas esencias que en sí lo reciben, casi receptáculos y vasos, y como los llama, *kelim*, *avir* y *ḥalal*, no de otra manera que la única y común luz del sol, que por varios medios y colores produce varias y pintadas lumbres, y en muchos sujetos y espejos variamente se estampa, que es lo que declarando a nuestro maestro pretendemos, conviene a saber, que *ab eterno* hubo una sencillísima luz sin término, mas después hubo muchas y terminadas, procedidas de la primera, única, e infinita, multiplicadas y limitadas por multitud, variedad y límite, de los sujetos en que se reciben, que son varios y limitados, por cuanto degeneran y caen de la infinita perfección de la única luz primera, y que como sombra la siguen y acompañan, y que no reciben de ella sino lo que su propia capacidad les concede. Y no se entienda que son solamente sujetos materiales que reciben las formas, sino que son también receptáculos metafísicos de esencias o determinadas naturalezas, que reciben el ser o existencia en acto, que es de ellas en algún modo distinto, no habiendo más que uno que sea por sí, y por su mismo ser y existencia, y estas son y existen no en modo absoluto e infinito, sino contraídas y limitadas a este o a aquel grado de ser y esencia.

Séptima consideración o declaración

Julio César Escalígero, en su sutilísimo libro *De Subtilitate* contra Cardano, dice que es imposible que proceda de la Causa Primera algún efecto que le sea del todo semejante, como también es imposible que alguno de los que produce le sea totalmente desemejante: semejante del todo no puede ser producido, porque todo producible, en su producción, padece[58], y padeciendo, padece del que es en acto y más poderoso que él; desemejante también del todo no puede ser, porque en la sencillísima y sumamente perfecta Causa Primera no difieren la operación o acción del obrador o agente, antes son uno y lo mismo, de manera que como es, así obra y, por consiguiente, efecto a sí semejante.

Con que se concluye que todo efecto es en algo semejante y en algo desemejante a la universal Causa Primera, que es, a mi parecer, el *ṣimṣum* o encogimiento con que dicha Causa Primera en sí se recoge y separa de su efecto, que por esta privación le es desemejante; y por lo opuesto, la infusión de su luz, con que le da determinado ser y naturaleza, es aquella que lo hace a sí misma en algo semejante.

(f. 99r) *Octava consideración*

En conformidad de lo que dijimos de nombrado de Scalígero, se puede añadir que todo lo que procede de la Causa Primera, que es el sencillísimo Uno, consta necesariamente y es compuesto de multitud y uno; de multitud, en cuanto sale, se aparta, y degenera de su causa, que es el mismo puro imparticipable Uno, con que él es no uno, quiero decir, que es o tiene la privación o negación del que es purísimo Uno; consta también de uno, en cuanto participando de su causa, tiene en cada parte, y en el todo, alguna unión o unidad, siendo infalible verdad que no es, ni puede ser o tener, multitud infinita y del todo desunida, pues es necesariamente participante de unidad, siendo como es cada parte una parte, y el todo un todo que consta y es compuesto y juntado de varias partes, unas unidas unas con otras, y todas consigo y con su único todo.

Pero la multitud es el *ṣimṣum* o encogimiento de En Sof, la Causa Primera, y la unidad es el *or* o lumbre que infunde, y del *ṣimṣum* que declaro, por la multitud[59], disimilitud, alteridad, variedad, desunión, inconveniencia, confusión, desorden, improporción, disonancia, inconstancia, indeterminación, informidad, y lo demás que procede de la privación del uno, como perfección y acto nace el Din, rigor y falta, o es el mismo Din, rigor y falta, y de la unidad, que incluye la identidad, estabilidad, conveniencia, proporción, concordia, medida, orden, moderación, temperancia, oportunidad, término, forma, perfección y acto, y lo demás, nace Ḥésed, clemencia, merced y gracia, o es el mismo Ḥésed, clemen-

58. Puesto que si no, no sería producido, sino que poseería ya el ser. Siendo pasivo, padece, pues carece del ser originario consustancial.

59. Esta multitud es metafórica —de nuevo el acosmismo—, lo que permite preservar de todo desvelamiento la inconcebibilidad de En Sof.

cia, merced, y gracia, y en efecto, todo bien, perfección, y cumplimiento, que como participación y lumbre de la infinita perfección de la Causa Primera, forma lo informe, concilia lo discorde, une lo múltiple, establece lo mudable, ordena lo desordenado, distingue lo confuso, ilustra lo tenebroso, calienta lo helado, y finalmente perfecciona todo lo imperfecto, aplacando y adulzando el Din, rigor, y haciendo al efecto, cuanto es posible, a sí semejante.

Novena consideración o exposición

Hay infinito privativo e infinito negativo. El privativo es aquel que conviniéndole tener fin, no lo tiene, y el negativo es el que no le conviniendo tener fin, no lo tiene; que por otros términos, mas con la misma intención y sentencia, se llaman infinito que carece o es privado de fin, e infinito que excluye todo fin o término.

Bien entendido que llamamos infinito al que no tiene fin, y en dos maneras pueden las cosas no tener fin y, por consiguiente, ser infinitas. De que la primera y más excelente es que, por ser alguno sumamente sencillo, absoluto y supremo, no tiene intrínseco fin o término de varias partes o condiciones, que por sí limitadas, se limitan y contraen las unas a las otras, y acaba la una donde empieza la otra, y por lo opuesto, como sucede al que consta de ser y esencia, naturaleza, y supuesto acto y potencia, forma y materia, género y diferencia, sustancia y accidente, ser y perfecto ser, ser, poder y obrar, varios atributos, unos distintos de otros, y todos del que en sí los posee, por no tratar ahora de los fines y términos de la cantidad, como son alto y bajo, derecho e izquierdo, delante y detrás, y sus medios, primero, segundo, uno, dos, tres, y los demás, que todos estos límites terminan y hacen tener fin y término a los que de ellos constan, o en algún modo en sí los tienen. Y (f. 99v) por lo contrario, aquel es verdaderamente infinito, que por su absolutísima sencillez, y suma independencia y suficiencia, de sí los excluye, y es del todo libre y exento de ellos, como también lo es porque no tiene sobre sí causa obradora o eficiente que lo exceda y contenga, ni debajo de sí materia o sujeto que lo sustente y circunscriba, y a su capacidad lo termine, de modo que siendo libre de todos aquellos límites y términos que intrínseca o extrínsecamente limitan y terminan a todos los que en algún modo son limitados y finitos, es del todo ilimitado e infinito, y esto porque excluye y arroja de sí, como opuesto a su independencia y sencillez, todo límite y término.

Es, pues, la segunda manera de infinito, y que se llama privativo y que carece de término, como al que tiene la primera llamamos negativo, y que excluye de sí todo término, una naturaleza o ser informe, indeterminado, incierto, errante y vago, y tal que siendo privado y careciendo de determinado ser, acto, perfección, o término, tiene necesidad de él, y lo apetece y procura, y no lo pudiendo alcanzar por sí mismo, pues nadie da lo que no tiene, ni recibe de sí aquello de que es privado, lo espera de otro, es a saber, de aquel que poseyéndolo se lo puede comunicar y comunica, y que formándolo, determinándolo, y a propio ser y acto aplicándolo, le participa y da aquello de que por sí es privado y carece.

Y de estos dos infinitos, el primero, excluyente, fin, y negativo, es En Sof, la Causa Primera, y el segundo, careciente de fin y privativo, es la materia primera, y la naturaleza o esencia de cada cosa en potencia a su ser y existencia, virtud, operación, hábito, y último fin y cumplimiento; y del primero procede y nace el segundo, habiendo en el primero infinita perfección y acto, y en el segundo, infinita imperfección y potencia, con que es muy difícil y dudoso el modo con que procede el uno del otro, y más inmediatamente.

Y para manifestarlo, decimos que el infinito excluyente término y negativo, y en efecto En Sof, la Causa Primera, se sublima y separa de todas las demás cosas, sin que tenga con ninguna de ellas, ni con todas, ninguna proporción ni conveniencia, como no la hay entre lo infinito y lo finito, de manera que podemos decir que se remota, aparta, y casi huye de todas las cosas, aquella absoluta y exenta sublimidad y eminencia que es del todo separada y libre de todo término y fin, y toda proporción y relación a otro u otros, y que en sí unicísima, simplicísima, y suficientísima, eternamente es y consiste. Y esta consideración o grado procede de ella, aquella potencia universal y falta, que casi sombra, sigue la infinita luz que retirándose en sí parece que huye de ella, y que cuanto más excelente en sí es, tanto menos conviene, confiere, y aprovecha a la producción de las cosas; mas en cuanto la dicha infinidad divina se relata a sus futuros efectos, por varios modos de comunicación que les puede participar, nacen las existencias y formas que limitan, y actualmente terminando perfeccionan a la indefinida materia y no perfecta esencia, que llamamos infinito privativo y careciente de término, dependiente del infinito negativo y que excluye todo término, casi rayos y lumbres del aspecto divino que se relata a sus efectos, y como si atentamente las mirara, se acomoda y proporciona a ellos, en especial que esta formación procede de la Causa Primera en la común potencia, o informe esencia, en cuanto la una y la otra se convierte a su causa, y casi a ella se levanta; de modo que como procediendo degeneró y cayó en lo bajo, así convirtiendo, se perfeccionó y subió a lo alto, recibiendo en su infinidad, a todo terminable, las terminadas formas y perfecciones que de la infinidad divina, mediante sus casi limitadas o finitas relaciones con que a sus efectos se refiere, le son participadas.

Y esto significa, a mi parecer, (f. 100r) el *ṣimṣum* o encogimiento de En Sof, la Causa Primera, con que remontándose y recogiéndose en su infinidad, que excluye todo término, produce la indeterminada mas determinable primera esencia de su primer efecto, que es infinita en cuanto carece de término, y es privada de él, como también el *or* o lumbre que después le infunde es la existencia, acto segundo y perfección, con que la limita, forma y hace perfecta, su perfecta Causa y que de ella procede, de su proporcionada y casi finita relación, con que la mira, ilustra y forma.

Décima consideración, y exposición

Cuanto la causa es más perfecta, tanto más excede a sus efectos, y más se comunica a ellos, y así la Causa Primera, como suma e infinitamente perfecta, suma e infinitamente excede a todos sus efectos, que son todas las

cosas, de que cada una por sí, y todas juntas, son necesariamente finitas, y de tal modo se comunica a todas ellas, que no solamente es su causa eficiente, formal y final, y de quien dependen en la producción, esencia, conservación, eficacia y operación, mas también penetrando íntimamente en todas, e hinchiéndolas de sí totalmente a todas, es lo que todas son, pueden y obran; pues en cada una, y todas, no son otro que lo que de ella han participado.

Con que podemos decir que en cuanto excede a todo, hace *ṣimṣum* y se recoge en sí, como aquella que casi retirada en el abismo de su infinidad, es incomparablemente de todas apartada, y en cuanto se comunica a todos, es totalísimamente causa de todos, y en todos, todo, como si a sí misma se infundiera en todos e hiciera todos, como por la infusión de su luz, que de ella no se distingue, se ha claramente significado.

Capítulo XIII

Epilogando repite brevemente lo que en las diez consideraciones, exposiciones, o declaraciones ha dicho del ṣimṣum *o encogimiento de En Sof, la Causa Primera, y de la infusión de su lumbre, con que produjo todos los mundos.*

Además de lo que en varias partes se ha dicho, y en particular en el Libro Quinto de este nuestro tratado, se han dado diez exposiciones o declaraciones, que llamamos consideraciones, de lo que pretendió el sapientísimo Luria asquenazí, cuando metafóricamente pronunció que En Sof, la Causa Primera, hizo *ṣimṣum* y encogimiento de sí y en sí misma para producir su primer efecto, y por él todos los demás, que hizo mediante la infusión de su luz, que hinchió el vacío que resultó de su encogimiento. Y porque en dichas consideraciones hemos sido algo largos, será bien que epilogando las repitamos brevemente, que haremos diciendo, que:

1. La primera es que En Sof la Causa Primera encogió, estrechó, y proporcionó su infinita actividad y eficacia a la capacidad de la producible potencia, y dependiente naturaleza.

2. (f. 100v) la segunda, que siendo indeterminada, se determinó por entendimiento y voluntad a limitados efectos.

3. Tercera, que comunicándoles finito ser, quedaron en cierta manera privados y faltos de la infinidad que en sí retuvo.

4. Cuarta, por la degeneración del efecto, que procede de no comunicársele totalmente su causa.

5. Quinta, que no siendo ninguno de sus efectos, sino sobre todos infinitamente elevada, los produce, con dicha eminencia, igualmente a todos.

6. Sexta, que el ser por esencia subsistente y uno, y que como tal es incomunicable a muchos, se multiplicó en los efectos, de parte de sus naturalezas o esencias, casi receptáculos y vasos, que contrayendo el único e ilimitado ser a varias y determinadas naturalezas y supuestos, son causa de la multitud de las cosas.

7. Séptima exposición es que no pudiendo ser el efecto en todo semejante ni en todo desemejante a la Causa Primera, le dio parte, convie-

ne a saber, lo que es, y le quitó parte, quiero decir, la infinidad que casi por *ṣimṣum* de él separó, y en sí retuvo.

8. Octava, que no pudiendo el efecto ser puramente uno, como lo es su causa, consta necesariamente de unidad y multitud, de unidad en cuanto participa de su causa, y de multitud en cuanto degenerando de ella casi por *ṣimṣum* y apartamiento le es desemejante.

9. Nona, que de la infinidad divina, excluyente término, procede la infinidad que carece de término, es a saber, la indeterminada potencia, o informe y formable esencia, y de la relación de dicha causa nace su formación y ser formal, distinto y perfecto, casi encogimiento que causa vacío e infusión que lo hinche.

10. Es finalmente la décima y última consideración o declaración, que como perfectísima causa excediendo en infinito a todos sus efectos, se recoge de tal manera en sí que no conviene con ninguno de ellos en nada, y parece que de todos, haciendo *ṣimṣum*, se aparta, mas comunicándose a todos, como causa de todo lo que son, pueden y obran, es todo en todos; y se puede decir que hinchiéndolos de sí como de luz, está infusa interiormente en todos ellos.

Y esto me parece que basta de presente en esta materia, en la cual, por recelo de ser prolijo, no diré muchos conceptos que había imaginado, en que mostraba que en todos los atributos, operaciones y causalidades del infinito principio de todo, se puede considerar el *ṣimṣum*, con que en sí mismo consiste y obra, y de sí, por entendimiento y voluntad, así se reflecta y reverbera, y con que todas las cosas a sí convierte y en sí recoge, como también la infusión de luz con que difunde y comunica su bondad, representa y manifiesta su verdad, y explica, produciendo y gobernando, su poder y eficacia.

A que pensaba añadir que en las sefirot soberanas había el *ṣimṣum* en el rigor que priva, y la infusión de luz en el Ḥésed y gracia que comunica, en la luz que desciende la merced que aumenta, y en la luz que sube, el rigor o Din que disminuyendo quita, con otras consideraciones del acto y potencia, generación y corrupción, aumento y decremento, alteraciones remisas e intensas, movimientos locales, de alto a bajo, de bajo a alto, y en círculo[60], y más alta y universalmente del ser uno, verdad y bueno, del ser, vivir y entender, del poder y del obrar de la causa eficiente y de la final, de las inteligencias, de las ánimas, de los animales racionales y brutos, de los vegetativos o plantas, de los mixtos, imperfectos y perfectos, de los elementos, y finalmente de la forma, privación y materia, y otros muchos pensamientos, que por no cansar se pasan ahora en silencio.

60. Cf. sobre el movimiento en círculo, Ogren, 2004.

(f. 101r) LIBRO OCTAVO

Capítulo I

Prueba con muchas autoridades, así del Libro de la formación *atribuido a Abraham nuestro Padre, como del* Zóhar *y* Tiqqunim, *que sobre las 10 sefirot de la Aṣilut o mundo emanado hay otras luces más excelentes y altas, y sobre todas aquel Adán Qadmón que llaman alto de los altos, distinguiéndolo del alto sobre todos los altos, que es En Sof, la Causa Primera.*

Habiendo tratado de la emanación, *ṣimṣum*, e infusión de luz con que En Sof, la Causa Primera, produjo sus más excelentes efectos, diremos algo de ellos, y primeramente del primero y más perfecto, que es Adán Qadmón. Mas porque los modernos cabalistas, o no entendieron, o a lo menos no manifestaron en sus tratados que se han impreso[1] y yo he visto, que sobre las diez sefirot del mundo de la Aṣilut o emanado había otras luces[2], más perfectas y altas, como el divino Luria con verdadera recepción o cábala constituye[3], será bien que lo probemos con autoridades no menos ilustres que irrefragables, y primeramente con las de *Séfer Yeṣirá* o *Libro de la formación*, atribuido a Abraham el Patriarca o a Rabí ʻAqiva[4], y en toda opinión más antiguo que el *Zóhar*, y de él y de todos los sabios de Israel que profesan la misteriosa y simbólica sabiduría, con suma veneración leído y estudiado, el cual en la misma cuarta dice semejantes palabras: diez sefirot *belimá*, sus medidas (o propiedades a sí) son diez, que no tienen principio ni fin, profundo principio (o primero) y profundo postrero, pro-

1. Algunos de los tratados cabalísticos impresos en tiempos de Herrera: *Pórticos de luz*, de Chiquitilla, en traducido al latín por el veneciano Paolo Ricci con el título *Portae lucis*. El *Šaʻar ha-Šoel* o *Pórtico del interrogador* de Azriel de Gerona, los *Comentarios sobre la Torá* de Najmánides y Recanati, el *Maʻaréḵet ha-'Elohut* y el Comentario al mismo de Juda Ḥayyat, el *Servicio de Dios* de Meir ibn Gabbai, *Huerta de granados*, de Cordovero, y el *Libro de intencionalidades* (*Séfer ha-Kavvanot*), y el *Pelaḥ ha-Rimmón* (*Gajo de granada*) de Azaría di Fano.

2. Vital reitera que sobre las diez sefirot del mundo emanado hay entidades más altas y mundos anteriores a ellas, cf. *El palacio de Adán Qadmón*, puerta II, cap. 2: «Debes saber que las primeras luces que emanaron a través de la línea recta [...] y todos los demás aspectos que emanaron en el espacio vacío consisten de muchos miles y miríadas de diferentes mundos. No podemos explicarlos ahora porque no hay tiempo de describirlos todos con detalle. Pero descubriremos ahora el componente que abarca el vacío entero del que emergen todos los mundos. Es la luz que precede a todo lo que se extendió desde el Infinito» (2008: 75).

3. Vital alude a esto: «No debería siquiera entrar en tu mente que las diez sefirot que llamamos las diez sefirot del mundo de la emanación son las primeras de las más elevadas de entre todas las que emanaron, porque un infinito número de mundos emanaron antes que ellas» (*El palacio de Adán Qadmón*, puerta XI, cap. 2 [2008: 76]).

4. Rabí Aqiva fue la figura capital del talmudismo del segundo siglo. Aparece como interlocutor, con frecuencia, en textos místicos del periodo merkavá. Se le ha atribuido la autoría del *Séfer Yeṣirá* desde el siglo XIII. Herrera parece considerar que Aqiva compiló las enseñanzas de Abraham. En tres ocasiones Herrera atribuye el *Séfer Yeṣirá* a Rabí Aqiva, como depositario del mismo, aquel que lo habría preservado para la posteridad.

fundo alto y profundo bajo, profundo bueno y profundo malo, profundo oriental y profundo occidental, profundo septentrional y profundo meridional, y Señor único (o unicísimo) Dios, Rey fiel, impera en todos ellos desde el asiento de su Santidad, y hasta siempre de siempres, etcétera[5].

Y es de notar, para lo que nos hace a propósito, que de lo demás no tratamos ahora, que describiendo las diez sefirot emanadas, y entre ellas a Kéter el alto, que así es de su número como antes dijo, que son diez y no nueve, diez y no once, afirma que la infinita Causa Primera, que llama Señor único (o como interpreta Paulo Ricio[6], superlativamente uno) Dios, Rey fiel, impera, señorea, o manda en todas ellas, y esto desde el asiento de su Santidad, que como distinto de todas las diez sefirot ya nombradas, en que señorea y manda, es sobre ellas y, por consiguiente, más excelente que ellas, siendo el trono y asiento de su Santidad, y el casi templo y sagrario de su divinidad, por[7] el cual gobierna a las sefirot y se les demuestra.

Y esto declara aún más clara y evidentemente en la misma quinta, pronunciando tales razones: Diez (f. 101v) sefirot *belimá*, sus vistas (o demostraciones, o apariencias) como vista de relámpago, y el fin de ellas no tiene fin, y el hablar en ellas ha de ser como de quien corre y vuelve (quiere decir, a lo que entiendo, que no se ha de afirmar de ellas nada, pues exceden los humanos inteligibles y afirmativos conocimientos de los hombres, con que hablando racionalmente de ellas ha de ser por modo de negación y eminencia, despojando y separando de ellas todo lo que por los sentidos, imaginación y discurrente razón se percibe).

Continúa, pues, el patriarca Abraham diciendo: Y a su dicho (de las diez sefirot *belimá* habla) como torbellino corren, o siguen, y delante de su Silla ellas se inclinan y adoran[8]; en que es de ponderar, que además de las diez sefirot emanadas, hay dicho o imperio de su infinita causa, a quien obedecen, administran y siguen con suma prontitud, ligereza y eficacia, que en algún modo se puede comparar a la del torbellino. Como también hay Silla o Trono (quiere decir receptáculo y asiento del infinito principio de todas las cosas) delante del cual (todas las diez sefirot *belimá*, en que entra Kéter el alto) se inclinan y adoran, y no hay duda de que el dicho o imperio a quien obedecen y siguen, y el Trono o Silla en cuya presencia se humillan e inclinando adoran las diez sefirot de que trata, son más altos,

5. De *Séfer Yeṣirá*, 5,5: «Diez son los números surgidos de la nada, y no el número nueve, diez, y no once. Comprended esta gran sabiduría, entended este conocimiento, investigadlo, reflexionadlo, haced que se vuelva evidente, y conducid al Creador de vuelta al trono» (1993: 23).

6. Posiblemente, una referencia a los varios parágrafos del comentario que Paolo Ricci incluyó en su traducción del *Šaʿaré Orá* de Chiquitilla. En el primero de ellos enfatiza la trascendencia de Dios, a quien define como «Eterno, Él mismo, inefable, artífice del mundo y padre celeste ('ipsum aeternum ineffabilemque mundi opificem patremque colestem')» (Yosef Chiquitilla, *Portae lucis*, Augsburgo, 1516). Chiquitilla había escrito: «Debes saber que la verdadera esencia del Creador no es conocida sino por él mismo. Nadie, ni siquiera entre los seres de arriba, conoce su lugar, y mucho menos su esencia verdadera» (2009: 87). La referencia a Riccio hace sospechar que Herrera creía que era el autor también de la traducción latina del *Séfer Yeṣirá*, pero desconocemos quién fue el autor de la misma.

7. Espacio en blanco en el manuscrito.

8. Séfer *Yeṣirá* 1:6: «La apariencia de las diez esferas surgidas de la nada es como un rayo relampagueante carente de final. Su palabra se encuentra en ellas, cuando van y vienen; corren por su mandato como un remolino y se humillan ante su trono» (1993: 25).

perfectos y eficaces que todas ellas, y más cercanas y próximas a En Sof, el ilimitado Causador primero, pues como dicen, son su imperio o dicho, con que todo produce y dispone, y su Silla, de donde a todos se demuestra y gobierna, y en particular a las diez sefirot de que habla.

Mas vamos a los *Tiqqunim* y al *Zóhar*, y veamos lo que en ellos nos enseña el príncipe de los cabalistas, la lámpara de santidad, el divino Rabí Simeón ben Yoḥay de bendita memoria, y primeramente al *tiqqún* o aderezo primero, donde dice, tratando de las sefirot de la Aṣilut o mundo emanado; Ḥésed es el brazo derecho, Gevurá el brazo izquierdo; Tif'éret el cuerpo; Néṣaḥ y Hod, las dos piernas; y Yesod es el fin del cuerpo, es a saber, la señal del *berit* o circuncisión santa; Malḵut es la boca, y la que llamamos Ley de boca, el cerebro es Ḥoḵmá, y dentro de él está la *maḥašavá* o inteligencia; Biná es el corazón, y por él se conoce, y por los dos se dice, los encubiertos u ocultos, a Tetragrámaton nuestro Dios[9]; Kéter el alto, este es Kéter Malḵut (es a saber, Corona de Reino) y por él se dijo el que denuncia el fin desde el principio, y es el casco (o la calvaria) de los *tefilín*[10] y de dentro: está *yod*, *he*, *vav*, *he* (el nombre de cuatro letras e inefable) que es el camino de la Aṣilut, y es el humor o riego del árbol (de la Aṣilut) con sus brazos y ramas (quiere decir, con todas sus sefirot y propiedades) como aguas que riegan o humedecen al árbol, y que con su riego (o humor, o licor) se aumenta; Señor de los mundos, tú eres alto de los altos, Causa de las causas, que riegas o humedeces al árbol con aquel manadero (de *yod, he*, *vav*, *he*, inefable) y aquel manadero le es como ánima al cuerpo, es a saber, es vidas del cuerpo; empero en ti no hay semejanza ni hay imagen de todo lo que hay de dentro, y de fuera.

Hasta aquí son palabras de Elías el Profeta, referidas por el divino hijo de Yoḥai, que claramente dicen, y evidentemente enseñan, que además de las diez sefirot emanadas, en que incluye a Kéter, que llama Corona de Reino, casco, o calvaria de los *tefilín*, hay el nombre de Tetragrámaton inefable, que explicado en diez letras que son יוד הא ואו הא, penetra en lo intrínseco, de las diez sefirot emanadas, que como es ordinario entre los cabalistas, llama *ilan* o árbol extendido en brazos y ramas, y dice que es como su humor o riego, que hinchiéndolas de dentro, las humedece y aumenta; y que tiene con dichas sefirot o metafórico árbol la misma (f. 102r) proporción que tiene el ánima con el cuerpo natural y organizado, que forma, vivifica y mueve.

Con que podemos afirmar que este divino nombre, que riega y da vida a la Aṣilut y diez sefirot que en sí incluye, es su causa formal y conservadora, como lo es el alma de su propio y bien dispuesto cuerpo. Además de lo cual, me parece que lo hace causa eficiente y final, así porque la alma lo es del cuerpo, en especial según la sentencia de los académicos,

9. Al margen del manuscrito: Dt, cap. 29. Se refiere a Dt 29,29: «Las cosas secretas pertenecen a Yahvé nuestro Dios; mas las reveladas son para nosotros y para nuestros hijos para siempre, para que cumplamos todas las palabras de esta ley».

10. Is 46,9-10: «Acordaos de las cosas pasadas desde los tiempos antiguos; porque yo soy Dios, y no hay otro Dios, y nada hay semejante a mí, que anuncio lo por venir desde el principio, y desde la Antigüedad lo que aún no era hecho; que digo: Mi consejo permanecerá, y haré todo lo que quiero». Al margen del manuscrito, Yesaya, cap. 46.

que también es cabalística, que dogmatiza que la ánima racional, y que participa de entendimiento, produce en alguna manera el animal humano, infundiendo en su cuerpo su casi imagen y estampa, que lo constituye en acto, forma y vivifica, y da el ser y operación que posee, así por esta razón, digo, como porque lo llama manadero o fuente, me parece que se puede concluir que es su causa eficiente; infiriéndolo también de que lo llama camino, como si más claramente dijera, proceden las diez sefirot del mundo de la Aṣilut o emanado del nombre de cuatro letras alabado, como procede el arroyo o río de su fuente o manadero, con el cual tienen la comparación que hay entre el camino y el que por él anda, que es no solamente contenerle y sustentarle, mas también darle extensión y medios, para que por él y en su virtud llegue al fin pretendido.

Pero volviendo a nuestro propósito, es cierto que el que riega no es lo mismo que aquello con que riega, ni lo que dependiendo de ambos viene a ser regado, como no es lo mismo el hortelano o agricultor, el agua, y el árbol; de manera que el Señor de los mundos, que es En Sof, la Causa Primera, no es lo mismo, sino muy distinto y excedente al nombre de *yod*, *he*, *vav*, *he*, con que riega y da vida, aumento y perfección al divino árbol de las sefirot emanadas. Y porque no haya duda o escrúpulo en esta verdad, la misma lámpara santa[11], con expresas palabras, afirma que dicha Causa Primera, que llama Señor de los mundos, no tiene semejanza ni figura de todo lo que hay en lo interior y en lo exterior del árbol, u hombre metafórico y emanado; quiere decir que no tiene conveniencia, semejanza, o proporción, que esto significa el nombre de *dimyón* o similitud, como también no tiene *deyoqán* o figura, es a saber, determinada naturaleza o esencia, que con el sentido, razón, o entendimiento, se pueda alcanzar o alcance con todo lo que hay de dentro, que es el nombre inefable, casi intrínseca animación y vida, y con todo lo que hay de fuera, que es el simbólico árbol y hombre de las exteriores sefirot, cuyos espiritualísimos miembros describió con metafórica elegancia en el principio de este su admirable discurso.

Con que entiendo que con más que matemática demostración se concluye que el nombre inefable, que penetra y da vida a las diez sefirot emanadas, es como su vivificación, y ánima más perfecta y excelente que ellas, que le son como cuerpo, y que no es la Causa Primera, que con él da aumento y perfección a las sefirot instrumentarias, y que con él ni con ellas no tiene alguna conveniencia, proporción, ni semejanza, sino algún efecto suyo, que degenerando de su infinita perfección, es mucho más perfecto que las diez sefirot, que en virtud de su principio y con su actual concurso, explica y anima.

(f. 102v) Capítulo II

Continúa en demostrar con autoridades de los Tiqqunim *y del* Zóhar, *que sobre las diez sefirot emanadas produjo la infinita Causa Primera otros más altos y excelentes efectos.*

11. R. Simeón ben Yoḥai.

En el fin del *tiqqún* 19.º dice Rabí Simón ben Yoḥai[12]: Separóse la *yod* de la *alef*, y quedó *vav, yod,* o *vi*, porque se separó (o remotó) de allí el alto de los altos, que es la *maḥašavá* (o inteligencia) encubierta en la *yod* de la *alef*, que no hay unión sin ella; y este es el secreto que no se ha descubierto hasta ahora, y es (lo que dice el salmista 51) que conoció mi nombre; שמי שם שמי שסי[13] llamarme ha y responderle he, nombre que totalmente no hay otro sobre él, siendo el que creó todo, y no hay quien lo crease a él, etc. Y continuando el discurso, dice Rabí Eleazar: Si es, así, aquel *alef* en que hay *vav* y *yod* es más alto que el *alef* de ’Eheyé (que es nombre de Kéter) y más alto que todos los nombres; respondióle (R. S. B. I.): Mi hijo, hay *alef* en esta figura, es a saber *yod* en lo alto[14], *vav* en el medio[15] y *dalet* en el cabo, y este es el *alef* de ’Eheyé, y la *dalet* de Adonay; mas el otro *alef* es su fin como su principio, y su principio como su fin, y por él dijo el alto de los altos, yo el primero y yo el postrero, y en la letra de *vav*, de medio y fuera de mí no hay Dios[16], replicó: Ciertamente, se me descubrió ahora y supe (lo que no sabía) y no se ha de descubrir (o manifestar) hasta los días en que venga el Rey ungido, y añade: mas siendo así, queda conocido (o manifiesto) que hay Adán Qadmón o precedente a todos los precedentes, y hay Adán otro, díjole: Mi hijo, así es ciertamente, y es el Adán que produjo el alto de los altos a su similitud, encubierto y ocultado, y este obligó a que se separase el alto de los altos[17]. Y en el *tiqqún* 69[18], en la plana 113, se declara aún más, y distinguiendo entre la *maḥašavá* (inteligencia o mente) exterior, y que es como vestido de la otra, y entre la interior que le es como ánima o vida, concluye que esta *maḥašavá* intrínseca es el alto de los altos, y el cerebro o meollo de donde sale la simiente que es el manadero del árbol de las vidas (que es el mundo de las diez sefirot y emanado) conviene a saber, la luz precedente, la luz ilustre, y la luz ilustrada, tres gotas que están señaladas en la *yod* alta (que tiene) punto de arriba, punto de abajo, y extensión en medio[19]. En el *Zóhar*, en la *parašá* de *be-rešit*, a planas 103[20] del libro estampado en Cremona[21], se leen estas admirables razones de R. S. B. Y., interpretando

12. Cf. *Tiqquné ha-Zóhar*, *tiqqún* 19, 42a.
13. Parte de la frase está en el margen.
14. En el margen izquierdo :א :יוד
15. En el margen izquierdo :א :יוי
16. Is 44,6: «Así dice Yahvé Rey de Israel, y su Redentor, Yahvé de los ejércitos: Yo soy el primero, y yo soy el postrero, y fuera de mí no hay Dios».
17. Paráfrasis de *Tiqquné ha-Zóhar*, *tiqqún* 18, folio 36v en la edición de Mantua de 1558.
18. *Tiqquné ha-Zóhar, tiqqún* 69, 115a-b.
19. Espacio en blanco en el manuscrito.
20. *Zóhar* I, 22b, ya citado: «Rabí Siméon, pues, procedió, tomando como texto: ‘Ved ahora que yo, yo él, y Elohim no está conmigo, etc. (Dt 32,39). Dice: [...] hay aquí algunos profundos misterios que deseo revelar ahora que nos ha sido concedida licencia para hacerlo. ¿Quién es el que dice ‘Ved, ahora que yo, yo él’? Es la Causa que está sobre todos los altos, que es llamada Causa de las causas. Está sobre todas las otras causas, pues ninguna de estas causas hace cosa alguna hasta que obtiene permiso de lo que está sobre ella» (1984, I: 92-93). Y más adelante: «Está un Rey que es llamado ‘Causa de las causas’, pero que no es la ‘Causa que está sobre todas las otras causas’ que he referido, que no tiene interlocutor de quien poder tomar consejo, pues es único, antes de todo [...] En consecuencia dice: Ved ahora que yo, yo él, y Elohim no está conmigo» (1984, I: 93). El texto de Herrera es una paráfrasis de lo anterior y de las líneas que siguen.
21. Edición publicada por I. Gabriel y A. ben Messhullani en Cremona, entre 1559 y 1560.

el texto del Deuteronomio, cap. 32: Ved ahora que yo, yo él, y no hay Dios conmigo[22], ya se ha dicho arriba que el alto de los altos (o Causa de las causas) dijo a Kéter: hagamos hombre[23], y habéis de saber ahora que hay el que se llama alto de los altos, y que (f. 103r) no es aquel que se llama alto sobre todos los altos (o Causa eminentísima de todas las causas) porque el alto sobre todos los altos no tiene segundo con que se aconseje, siendo único (unicísimo, o solo) y precedente (o antecedente) a todos, sin que tenga juntamiento (con otro) o número y multitud (de varias cosas) y por esto dice: Ved ahora que yo, yo él, y no hay Dios conmigo de quien tome consejo (o ayuda, acompañándome con él para hacer algo[24]) porque no admite segundo, compañía, añadimiento, juntamiento, variedad, multitud, o número, habiendo como hay uno por juntamiento (quiere decir, composición, unión, consorcio o compañía) como dice (Isaías[25] en el cap. 51) que uno lo llama (entiendo, llamélo uno, mas propia y verdaderamente no lo es, porque aunque individido en acto, es divisible en potencia, y no purísimo y sencillo Uno, sino múltiple y compuesto, de manera que dentro de sí es juntado de muchos, y fuera de sí tiene conveniencia, proporción y compañía con muchos). Y más abajo concluye: El que se llamó arriba alto de los altos no es el alto sobre todos los altos; y este misterio no se manifestó a todos los sabios y profetas. Advertid cuántos altos hay ocultos, que se sirven de las sefirot como de sus cuadrigas (quiere decir, receptáculos e instrumentos) y ellas (realmente, y según su propia inferior naturaleza), porque no piense alguno que lo son a caso o violentamente, son sus cuadrigas, no obstante que son (como muy excelentes) ocultas a la *maḥašavá* o entendimiento de los hombres[26]; y por esto dijo el sapiente[27] en su Eclesiastés, cap. 5 que alto sobre alto guarda, y altos sobre ellos, y son luces ilustres o resplandecientes, unas altas que dan, y otras (inferiores) que reciben[28], y algunas de ellas que delante de las otras (mucho más lucientes) se oscurecen, y al alto de los altos no hay luz que pare delante de él (quiere decir, que comparada a él, no parezca tenebrosa y oscura) porque todas las luces se enturbian y oscurecen delante de él.

Mas en el *Zóhar* nuevo[29], estampado en Tesalónica, tratando de las visiones de Ezequiel el profeta, se dice: Aquellas nueve visiones vio Ezequiel por medio de otras nueve formas semejantes (o representaciones). Pero en

22. Dt 32,39: «Ved ahora que yo, yo soy, y no hay dioses conmigo; yo hago morir, y yo hago vivir; yo hiero, y yo sano; y no hay quien pueda librar de mi mano».

23. Gn 1,26: «Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra, y en todo animal que se arrastra sobre la tierra».

24. De *yeš* (hay).

25. Is 51,2: «Mirad a Abraham, vuestro padre, y a Sara, que os dio a luz. Porque cuando no era más que uno solo, lo llamé, y lo bendije y lo multipliqué».

26. Referencia al misticismo merkavá.

27. El rey Salomón.

28. Ecl 5,8: «Si opresión de pobres y perversión de derecho y de justicia vieres en la provincia, no te maravilles de ello; porque sobre el alto vigila otro más alto, y uno más alto está sobre ellos».

29. *Tiqquné Zóhar Ḥadaš* 96d.

la visión décima, que es de Kéter el admirable y encubierto, no se le descubrió (o manifestó) ninguna visión o representación de cosa que haya en el mundo, y así dice: Vi y caí sobre mis faces[30], y no dice lo que vio, porque por él se dice: En lo que es admirable para ti, no inquieras, y en lo que es encubierto de ti, no investigues; no tienes para qué tratar de los encubiertos y ocultos. ¿Quiénes son los encubiertos y ocultos? Son los 620 misterios o secretos de la Ley, entesorados (o escondidos) que están colgados, o dependen de dicho Kéter el sublime, y son 620; como el número de las letras de su nombre, que es Kéter, y cada uno de ellos enseña (y es demostración y muestra) de algún secreto o misterio, que es más alto que él (y lo excede) y estos son los mundos entesorados (escondidos o encubiertos) por aquel admirable o maravilloso que es el alto de todos los altos, quiere decir que son los mundos del infinito, por distinguirlos de los cuatro siguientes, que son el de la emanación, el de la creación, el de la formación y el de la fábrica.

כתר[31]
20
400
200
620

Leemos también en dicho libro, en la 33.ª plana, que Adán Qadmón creaba mundos, etc., y dijo: Hagamos hombre, y declarando cómo produjo las diez sefirot emanadas, y en cada una todas diez, acabándolas y perfeccionándolas con su hembra, que es Malḵut la santa, concluye que en el principio no fue perfecta, porque faltándole la hembra y, por consiguiente, la perfección, no concurría ni se juntaba con dicho Adán Qadmón y con su obra, el alto de los altos o Causa de las causas, que no posa sino en lugar perfecto. De donde consta claramente que Adán Qadmón excede (f. 103v) a las diez sefirot, como causa que las produce, y que no es el infinito Causador primero, que no concurre con él y con su operación y obra, cuando no es perfecta; y en la plana undécima dice[32]: Conviene que la oración suba a la *maḥašavá* (o mente alta) hasta que llegue a aquel lugar admirable que está sobre Kéter (o que es más alto que Kéter) y luego será escuchada, según lo que está escrito, que conoció mi nombre (en hebraico: שמי quiere decir: שסי el nombre de *yod* de que atrás se dijo mucho, que con este queda entendido y claro) llamarme ha, y responderle he, etcétera.

Concluyamos, pues, con una evidentísima autoridad del *Zóhar* nuevo, estampado en Salónica, que a hojas 68[33] dice, tratando de la infinita eminencia y suma perfección de la Causa Primera; tiene o posee mundos

30. Ez 1,28: «Como parece el arco iris que está en las nubes el día que llueve, así era el parecer del resplandor alrededor. Esta fue la visión de la semejanza de la gloria de Yahvé. Y cuando yo la vi, me postré sobre mi rostro, y oí la voz de uno que hablaba».
31. En el margen derecho del manuscrito.
32. *Zóhar Ḥadaš* 100b.
33. Quiere decir, en la hoja 68. *Zóhar Ḥadaš* 100b.

aún más altos que las sefirot (o como suena el lenguaje del Targum[34], en que está escrito, tiene mundos también más arriba, o más en alto que las sefirot) como hilos del cabello, que no tiene cuento (entiende que son innumerables y sutilísimos) y porque la puedan llamar (a la Causa Primera) por medio o lugar conocido, produjo las sefirot, a fin de que fuese conocido por ellas, porque dichas sefirot son vínculo y atamiento de los altos y bajos, como si más claramente dijera que las sefirot son aquel medio que junta y une los superiores mundos, que son innumerables y sutiles, como los hilos de los cabellos con los tres inferiores mundos tantas veces repetidos, que manifiesta diciendo que la Causa Primera creó con dichas sefirot a todas las criaturas, y esto a fin de que la conociesen por ellas, pues por los mundos de la infinidad, que son encubiertos, queda oculta e inalcanzable.

Capítulo III

Trae un altísimo dicho de los dichos Tiqqunim *del* Zóhar, *que declara manifestando las excelencias del primer efecto, que es Adán Qadmón, y en qué es semejante a su Causa, que es la infinita y primera, y por qué se llama Adán u hombre*.

En el *tiqqún* 69[35] del maravilloso tratado de los *Tiqqunim* o Aderezos del *Zóhar*, leemos estas o semejantes palabras: Dijo Rabí Eleazar: Padre, pues hay voluntad o beneplácito, será conveniente que abras tus palabras con descubrimiento, quién es aquel Adán (u hombre) que creó el alto de los altos (o la Causa de las causas) a su imagen; pues está escrito que no hay en él imagen. Respondióle (Rabí Simeón ben Yoḥai): Mi hijo, aquí no está dicho en nuestra imagen porque haya en él imagen, sino en su imagen, es a saber, del modo que él ve y no es visto; que sea así (Adán Qadmón) y del modo que en él no hay semejanza (o figura); que sea así, y del modo que no hay precedente o antecedente a él, que sea así y del modo que él es uno sin añadimiento o (f. 104r) juntamiento, y sin multitud o número, que sea así todo al modo de él, etc. En que nos da razón, porque al primer y perfectísimo efecto de la primera incausada Causa, llamamos Adán Qadmón, y es porque como el hombre o Adán es imagen de la divinidad, es a saber, de las diez sefirot emanadas, que incluidas en su *parṣuf* u ordenanza contrapesada como balanza, tienen Kéter por casco o sublime corona, Ḥoḵmá por cerebro, y depósito de las inteligibles ideas, Biná por corazón que las entiende, o por lengua y explicación de lo alto, Ḥésed por el brazo derecho, Gevurá por el izquierdo, Tif'éret por el cuerpo, Néṣaḥ por la pierna derecha, Hod por la izquierda, Yesod por el miembro de la generación, y Malḵut por su *'aṭará* o coronilla, por la boca, o por la unida hembra.

Así, este nobilísimo efecto es semejante a la infinita Causa Primera, no porque en ella haya alguna determinada esencia o naturaleza, sea sen-

34. Traducción al arameo del texto bíblico.
35. *Tiqquné ha-Zóhar*, *tiqqún* 69, 116b.

sible y corpóreo o inteligible y sin materia, sino porque como ella es el purísimo y absolutísimo Uno, que ni tiene alguna multitud, ni se relata en algún modo a ella o a otra cosa, así este Adán Qadmón es la primera unidad que del ilimitado y sencillísimo Uno procede, y que en sí contiene todas las unidades de todas las cosas, es a saber, la unidad del primer ser o esencia, con todas las unidades de las demás esencias, la unidad de la primera vida con todas las unidades de las otras vidas, la unidad del primer entendimiento con todas las unidades de todos los entendimientos[36]. De manera que como cada multitud se reduce a su propia unidad, así todas las unidades de todas las multitudes o números, contenidas en una unidad, se reducen por ella al purísimo Uno, de quien por la primera todas las demás proceden y continuamente dependen, la cual es semejante a su principio; por cuanto como él ve y no es visto, así ella también, participando de él, ve y no es vista; quiere decir, se comunica a todos y a todos asiste, provee, y gobierna, sin ser de ninguno conocida o gobernada, siendo sobre todo inteligible, aunque en el primer inteligible, que es la primera esencia, en quien está y consiste, como su flor, centro, cabeza, o corona. Como los platónicos doctamente prueban, y consta del libro sexto[37] de este nuestro tratado, no hay en el dicho Adán Qadmón similitud o figura, entiendo determinada naturaleza o esencia, siendo unidad que excede y es más alta que toda esencia, aunque como acabamos de decir, en la primera y más perfecta esencia, donde En Sof, el purísimo Uno[38] es uno, no solamente sobre toda esencia, mas también libre y exento de toda esencia, fuera de ella, sobre ella, y más excelente que ella, y sin ninguna conveniencia, proporción, relación, o hábito a ninguna esencia, sino en sí, por sí, y para sí, sencillísimo, suficientísimo y solo.

Mas Adán Qadmón, como unidad, antecede a toda multitud y número, y no es compuesto de él o de ella; pero, como producido, difiere de su improducida causa, porque, sin embargo, que es unidad que precede y antecede al número, es todavía relatada a él, a él proporcionada y aplicada, y en el dicho número consistente; donde En Sof, como se ha dicho, es uno que antecede a todo número con tanta perfección y exceso, que no tiene con él ninguna relación, proporción, o conveniencia, por no decir arrimo, aplicación, o consistencia, que es muy claro. Es también Adán Qadmón, a semejanza de su causa, antecedente y precedente a todos los efectos y números, como lo es ella a todas las causas y a todas las unidades; con que lo es mucho más a todos los efectos, números y esencias, y ambos son libres de multitud, composición y juntamiento, porque así

36. Así, el hombre primordial es análogo a la tríada inteligible de Proclo.

37. Espacio en blanco en el manuscrito. Se refiere sin duda alguna al Sexto Libro.

38. El Uno carece de esencia, de modo que no cabe sino que la esencia divina sea metafórica, aun cuando configurada en las sefirot. Cordovero llega incluso a afirmar que *belimá* significa «sin substancia» como apelativo de las sefirot en el *Sefer Yeṣirá*, y que esto es así «porque el autor desea ocultar toda la sabiduría de las sefirot en este capítulo, a la vez que la establece. Afirma que hay diez sefirot, y puesto que son diez en número, lo que implica que están de algún modo en estrecho vínculo con la noción de limitación y materialidad, y añade que sin *belimá*, *i. e.*, sin substancia. Incluso si la afirmación original de que son diez se ve alterada, la verdad es que son sin substancia, lo que significa que su esencia no puede ser alcanzada por el hombre porque son ilimitadas, careciendo de límites y de materialidad» (2007: 4).

Adán Qadmón como En Sof es unidad, pura, y sencilla, sino que Adán Qadmón, antecediendo a toda multitud y juntamiento, consiste y está (f. 104v) en alguna multitud y juntamiento; y En Sof es no solamente antes y sobre toda multitud y juntamiento, mas también libre y exento, absoluto, separado, y fuera totalísimamente de toda multitud, composición, y juntamiento, como ya se ha declarado.

Y aunque esta declaración parece que bastara, quiero dar otra más clara y conforme a la doctrina común y peripatética, y es que en cuanto en Adán Qadmón se considera la unidad soberana de su ser, es uno sin multitud y juntamiento, a semejanza de En Sof su Causa, que es del todo simplicísimo y Uno, y en cuanto es la primera y más perfecta esencia, es causa y mesura o metro de todas las esencias, que de él como Kadmon o precedente proceden, y a él como a Adán, que en sí las contiene, finalmente se refieren y vuelven, a semejanza de su principio, que es absoluta y perfectamente el primero y el postrero, unicísimo y suficiente. Mas en cuanto contiene en sí la primera vida, no hay en Adán Qadmón ninguna imagen o figura, quiero decir, ninguna determinada idea o especie inteligible, como las que hay en las inferiores vidas de los siguientes entendimientos, que en sí contienen, o sean recibidas de la Primera Causa, emanadas de su sustancia o derivadas y casi distintas de sí y en sí mismas, como género en sus especies, y todo en sus partes, los inteligibles ejemplares, o ideales representaciones de todas las cosas, que Adán Qadmón excede por su grandísima eminencia y sencillez, con que demuestra, por un medio o por pocos, lo que los demás por muchos y muy explícitos, y casi figurados. Y finalmente Adán Qadmón, en cuanto incluye en sí el primer y perfectísimo entendimiento, ve y no es visto, quiere decir, que de tal modo alcanza y comprehende todas las cosas, que a semejanza de su Causa, que tampoco tiene ideas sino en modo unicísimo, eminente, causal y relativo, no es de ningún entendimiento alcanzado, cuanto y más comprehendido, porque como unidad sobre la esencia, aunque en la esencia y solamente a sí inteligible, excede todo lo que todos los siguientes inteligibles representan, y todo lo que todos los demás entendimientos alcanzan y comprehenden. De manera que el primer efecto se llama Adán por la grandísima semejanza que tiene con la Causa Primera, como con el príncipe de los cabalistas se ha declarado[39].

Capítulo IV

Con otras razones la da del nombre de Adán Qadmón, con que es llamado el primer y más noble efecto de la Causa Primera, aplícale la dicción de belimá[40] *que se lee en el* Libro de la formación, *trata del nombre del 87, que incluye y dice lo que significan las 3 letras de Adán.*

39. Puede referirse a Luria, pero también a Simeón ben Yoḥai, pues en el *Zóhar* el hombre primordial es llamado en arameo *Adam ʻilayá*.

40. *Belimá*: de la nada, o, según Cordovero —lo referíamos—, «sin substancia». Leemos en *Séfer Yeṣirá* 1,1: «Los treinta y dos (misteriosos senderos de sabiduría) consisten en una década surgida de la nada (*belimá*), y en veintidós letras fundamentales» (1993: 23). Y en 1,2: «La década surgida de la nada (*belimá*) es análoga a los diez dedos de la mano (y de los pies) del cuerpo

I: Como el hombre terreno contiene en sí todas las cosas, y es microcosmos o mundo abreviado y pequeño, así Adán Qadmón, el hombre sobreceleste y divino, incluye en sí, en modo virtual y eminente, todos (f. 105r) los efectos de la universal Causa Primera, y es mundo grande y perfectísimo, 2: además de lo cual, es cierto que como el Adán terreno excede en perfección a todos los inferiores, y es su fin y mesura, así el Adán divino es más alto, excelente y perfecto que todos los superiores, así emanados como creados, formados y hechos, 3: y en virtud de la Causa Primera, su principio, medio y fin, en el humano se acabó y tuvo fin la producción de todos los mundos, y en el divino empezó, porque como Salomón afirma, Tetragrámaton el incausado lo poseyó en principio de su carrera, y es el verdadero *re'šit* o principio con que produjo el sublime cielo del mundo del infinito la ínfima tierra de la 'Aśiyá o mundo corpóreo, y los medianos e interpuestos, casi espíritu de la divinidad, aire, y agua[41], 4: que son los tres mundos de las sefirot, Silla de la gloria, y ángeles del ministerio, 5: este terreno hombre recibe de todos todo, aquel soberano y divino da y comunica a todos todo, este es principio de la lumbre refleja y que subiendo vuelve, y aquel lo es de la lumbre derecha, y que descendiendo ilustra. 6: y por lo opuesto, este es fin de la lumbre que descendiendo baja, y aquel de la que volviendo sube, 7: al movimiento de este, como de *máyim nuqevin* o aguas femeninas, y en efecto ocasional y dispositivamente, se mueven todos los mundos, y al acto de aquel, como de *máyim zeḥarim* o aguas masculinas, se producen, conservan, y perfeccionan todas las cosas, 8: como este sube desde la materia ínfima, hez de todas las cosas[42], hasta la primera, infinita y universal Causa de todos los efectos, así aquel desciende del purísimo y no limitado acto hasta la última imperfectísima potencia, 9: como este Adán terreno es fin de la ejecución, y en algún modo también de la intención del autor de todo, así aquel Adán Qadmón y divino es el verdadero fin, aunque exterior, de la intención del infinito, como su más excelente efecto, 10: y finalmente, como este es habitación de la Seḵiná[43], es a saber, de Malḵut la santa, que hinche y gobierna los tres mundos, de la Beriá, Yeṣirá, y 'Aśiyá, su propiedad, peculio[44] y tesoro, así aquel es templo y sagrario de En Sof, la Causa Primera, su inmediata y más alta luz, su más excelente comunicación, y su más expresa y viva representación, y en efecto es el depósito de todas las perfecciones que ha comunicado, comunica y comunicará a todos sus efectos, en todos los tiempos y lugares, como aquel que es segunda causa e instrumento de la primera, para la producción, conservación, y perfección de todas las cosas. 11. Además de lo cual אדם Adán monta por el número de sus letras

humano, cinco paralelos a los otros cinco, y en cuyo centro se halla la alianza con el uno, por la palabra de la lengua y el rito de Abraham» (1993: 23). Cf. también 1,3; 1,4, etc. La década se describe permanentemente como surgida de la nada en el Libro Primero.

41. Pr 8,22: «Yahvé me poseía en el principio, ya de antiguo, antes de sus obras».

42. Peyorativa descripción que denuncia la imposibilidad consustancial a la esencia y a la condición de la materia.

43. Varias son las ocasiones en las que, en *Puerta del cielo*, Herrera describe la última sefirá como cohabitación divina.

44. Patrimonio que administra un sujeto.

45: como el nombre inefable de cuatro letras, henchido de *alefim*, así: יוד הא ואו הא en demostración que este divino Adán Qadmón es el primero, más alto y más perfecto nombre y representación de En Sof el Causador primero, y que contiene en modo único y maravilloso, o encubierto (que esto significa *alef*, que como la primera letra, es uno y primero, y פלא[45] que son las mismas letras del *alef* deletreado, así: אלף, y se interpreta maravilloso, admirable y oculto) las diez sefirot que sus diez letras representan, como si más claramente dijera, es Adán Qadmón aquel sublime y soberano nombre de En Sof, la Causa Primera, que en modo único, u oculto y admirable, contiene las diez sefirot, los cinco *parṣufim*, y los cinco mundos que en la punta de la *yod*, en la misma *yod*, en la *he* primera, en la *vav*, y en la *he* postrera de su nombre inefable y cuadrilátero, están señalados, 12: o digamos, que אדם incluye: א, uno: ד, cuatro;: מ cuarenta en demostración que en este Adán Qadmón hay un nombre de la havayá o esencia, extendido en diez letras, de este modo: יוד הי ואו הא que se explica en cuanto nombres de 72; 63; 45; y 52; cada uno de diez letras, que en todo vienen a ser (f. 105v) cuarenta, como si dijera es: א : o uno que incluye: ד : o cuatro nombres, que extendidos en sus letras, con el *kolel* o juntamiento hacen: מ, o 40; y en efecto אדם 13. O de otra manera: א es uno, es a saber, Adán y su mundo del infinito con las ד o cuatro letras de su nombre, produjo los 4 mundos de la Aṣilut, Beriá, Yeṣirá y ʻAśiyá, e imprimió en ellos: מ o cuarenta sefirot, diez en cada uno, o como se dice en el prólogo de los *Tiqqunim*, el alto sobre todo[46] ilustra a las diez sefirot de la Aṣilut, a las diez de la Beriá, a los diez coros o cuadrillas de ángeles, y a los diez círculos o esferas de la expansión o firmamento del cielo, que son: מ o cuarenta; a que se puede añadir lo que me dijo mi maestro el Ḥaḳam Rabí Israel Saruq (sobre él la paz) que אדם es compuesto de אם y ד que significa madre y cuatro, en demostración de que Adán Qadmón es causa de los cuatro mundos, que tantas veces se han repetido, y creo que se llama madre y no padre de los mundos, porque no piense alguno que es la Causa Primera, sino su hembra, instrumento, vaso y receptáculo, y como Eva, que procedió de Adán el hombre primero, y fue con su eficacia madre de todos los vivientes humanos, así este primer y perfectísimo efecto del incausado Causador de todo, casi preñado de su virtud y eficacia, parió todos los mundos, recibiéndolos de él, casi de macho, en modo muy eminente y oculto, y dándolos o pariéndolos después en modo más grueso y manifiesto, a manera de hembra, que de la delgada y uniforme simiente masculina produce un grueso y vario compuesto, 14. No trato de que se llama Adán casi *edom*[47] o colorado, porque en él empezó el Din, rigor, potencialidad y falta, según el secreto de la bocina de cardinota, que tuvo principio en el Avir Qadmón, que es a mi parecer el Adán Qadmón aún no perfeccionado, y es el origen de las cinco *gevurot*

45. *Pela'*, término hebreo para maravilloso, secreto, escondido. Se escribe, como Herrera señala, con las mismas letras que *alef*, pero en orden inverso.

46. Por tanto, podría traducir la expresión *Illat ʻal kol ʻillot*: Causa de todas las causas.

47. Edom, que significa Esaú, o rojo. También es posible leerlo como *adom* y, por tanto, designa el propio color, bermejo.

o rigores, 15. Ni menos que se dice Adán casi Adáne, demion y semejanza, porque lo es cuanto es posible que lo sea efecto de la Causa Primera y de todas las inferiores cosas, que como ejemplar y arquetipo, contiene en sus clarísimas ideas causas representadoras y productoras de todas ellas. Solamente diré que cuando dice Abraham nuestro Padre, en su misterioso *Libro de la Yeṣirá o formación*, diez sefirot *belimá*, entiendo que quiso decir diez sefirot de la Aṣilut o mundo emanado, *belimá* sin *mah* מה o 45; es a saber, sin Adán Qadmón, que también monta, por la cuenta de las letras מה o 45; como un nombre de la esencia o inefable. Y es de notar que: בלימה *belimá* monta aritméticamente 87: como los dos divinos nombres de מה y מב, o de 45 y 42, que son lo mismo que מה y סג o 45 y 63; y מה y בן, o 45 y 52: que dependiendo de Adán Qadmón, y con su virtud y concurso, fueron causa del *tiqqún* o aderezo, perfección y cumplimiento del mundo emanado, y de sus sefirot y *parṣufim*, y en resolución son el *ṣimṣum* o encogimiento que priva, y la infusión de luz que comunica la luz derecha que influye, y la reverberada que vuelve y volviendo quita, según el secreto de la *yod*, que como artífice de todo, descendiendo, es el nombre de עב o 72; que comunica Ḥésed o gracia, *or* o lumbre, y subiendo es מב, o 42: que causa Din, potencialidad, y término, y en efecto, *keli*, receptáculo, e instrumento.

Y esta fue la intención de Job[48] cuando dijo que la tierra fue fundada sobre *belimá*; y la de *Séfer Yeṣirá*, que repite muchas veces diez sefirot *belimá*, es a saber, diez sefirot que constan y son compuestas de מה y מב, con que se distinguen de las primeras de סג, o 63 que salieron de los metafóricos ojos, orejas, nariz, y boca de Adán Qadmón, y no alcanzaron la perfección pretendida, que consiguieron las sefirot que emanaron de la (f. 106r) frente; y juntadas con las de la boca, *niqqudim*, o puntos, constituyeron los *parṣufim* y el mundo de la *matqelá* o balanza; compuestos, como adelante se dirá más clara y copiosamente, del nombre de מה, o 45; que procede de la frente, y del de מב, o 42; que nace de la boca, y es el mismo de סג y בן y ambos 45 y 42, montan 87; como *belimá* y פז de la divina cabeza.

A que añado que el nombre inefable monta 26; las letras que le preceden, que son ד' ט' ד' ה' montan 22; las siguientes que son: כ' ו' ז' ו' 39, y todo junto 26; 22; 39: llega a número de 87; como פז y בלימה en demostración que 26: el nombre de la esencia es 22 o primero, 39 y postrero, según lo de אני, o 61: el primero y postrero, que aplicado a Adán Qadmón, como arriba con el *Zóhar* y los *Tiqqunim* se ha dicho, es aquel nombre inefable que monta 26; que como principio que es, 22 excede y antecede a todos los divinos nombres y emanadas luces, pues todas de él proceden, y como fin 39 es aquel a quien como a último y perfectísimo todas finalmente vuelven, siendo el instrumento con que En Sof todo produce, y el medio con que todo a sí reduce; y como en fin y parada,

48. Job 26:7: «Él extiende el norte sobre vacío, cuelga la tierra sobre nada». Si bien remite a Job y a la acepción de *belimá* como nada en el versículo referido, es de advertir que su propia explicación de lo que *belimá* significa también incluye sefirot de perfección, o que alcanzan la perfección y su cumplimiento en el mundo emanado.

aquieta y felicita, y el *belimá*, u 87; que Abraham nuestro padre tantas veces inculca, y con las diez sefirot emanadas junta, no como del número de ellas, porque son diez y no once, sino como eficiente equívoco y de otro grado más alto, y como fin remoto, y a ellas no proporcionado.

Y esto baste en materia tan alta, en la cual, si en algo he errado, pido perdón al Señor de los mundos, y me someto a la corrección de los Ḥaḵamim o sapientes, que mejor lo entendieren.

Capítulo V

Trae algunas autoridades[49] *del divino autor del* Zóhar, *que parece que contradicen a lo que se ha concluido de que hay luces más altas que las 10 de la Aṣilut o mundo emanado, y las desata y suelta.*

Porque la verdad de nuestra divina recepción quede más evidente, además de las autoridades con que se ha probado, será conveniente que soltemos ahora las que parece que prueban lo contrario, que son las siguientes:

R. S. B. Y., en el tratado de los *Tiqqunim* del *Zóhar*[50], afirma que el nombre de Tetragrámaton inefable es merkavá (quadriga, asiento, receptáculo, o instrumento) de su Señor Kéter el alto, etc., porque el alto sobre todo está escondido y oculto en dicho Kéter, y de él se extiende su lumbre sobre el cuadrilátero (alabado) de que la *yod* significa Ḥoḵmá, la *he* Biná, la *vav* seis sefirot, y la otra *he*, Malḵut. Y en otra parte dice[51]: Kéter el alto es cerrado como el puño, que no hay quien sepa lo que hay dentro de él, y lo que hay (o está) dentro de él es cerrado u oculto a la *maḥašavá* (o entendimiento) y llamámosle alto de los altos. Dice además en otro lugar[52]: Señor único, señorea sobre todo, oculto y encubierto en Kéter. Y en *Raʿayá mehemna* o *Pastor fiel* confirma lo mismo[53], diciendo que el alto de (f. 106v) los altos (o Causa de las causas) oculto y encubierto en aquel Kéter, se extiende al nombre de Tetragrámaton (alabado) en los sábados y días festivos. De todo lo cual parece que se infiere que En Sof, el alto de los altos, o la Causa de las causas (que ambas cosas puede significar y significa el nombre, hebraico y caldeo, de [...][54]) está inmediatamente en Kéter el alto, y que él es su primer y más excelente sagrario y templo y, por consiguiente, que no hay otros efectos más altos y nobles que él.

A lo que respondemos que el alto de los altos no es siempre En Sof, el incausado Causador de todo, sino Adán Qadmón, su más excelente efecto, como con evidentísimas y muchas sentencias del *Zóhar* y de los *Tiqqunim* se ha concluido; mostrando que distingue entre Kéter y el alto

49. Estas autoridades se oponen a las que en el primer parágrafo están por los argumentos expuestos por Herrera, y que tienen fuerza probatoria.

50. Cf. *Tiqquné ha-Zóhar*, Introducción, 6b.

51. *Tiqquné ha-Zóhar*, *tiqqún* 5,19b.

52. *Tiqquné Zóhar Hadash* 94c.

53. *Zóhar* III, 243a. Se trata, en efecto, de la sección *Ra'ayá mehemna*.

54. Espacio en blanco en el manuscrito. Yosha y Attali suponen que el nombre que falta es *sibá* (causa) o bien *ilá* (motivación dirigida).

de los altos, y entre este alto de los altos, al alto sobre todos los altos; que dice es la unicísima e infinita Causa Primera, que obra sin dependencia de nadie y sin concurso, consejo o ayuda de otro alguno, conforme a lo del Deuteronomio, yo, yo, él, y no hay Dios conmigo[55], donde el alto de los altos dice a Kéter: hagamos hombre a nuestra imagen, etc., porque realmente depende de otro, y ha menester concurso, instrucción y ayuda de otro. De manera que aquel alto de los altos, que está oculto y escondido en Kéter, no es la Causa Primera que se llama alto sobre todos los altos, sino Adán Qadmón, que como consta de lo que se ha dicho, y constará más adelante, es el que da vida y eficacia a todas las diez sefirot emanadas, y entre ellas a Kéter el alto, siendo él como humor, riego, y alma que las sustenta, fertiliza y engrandece. Y dado y no concedido que este alto de los altos, o Causa de causas, sea En Sof el improducido productor primero, aquel Kéter en que inmediatamente posa no es el de la Aṣilut o mundo emanado, sino el primero más alto y perfecto, que es el de Adán Qadmón, porque supuesto que en su nombre Tetragrámaton inefable, que es el primero, más alto y perfecto, se incluyen las primeras, más altas y excelentes sefirot que hay fuera de En Sof, la Causa Primera, es cierto que entre ellas incluye también a Kéter, que como suyo es mucho más perfecto y alto que todos los demás Ketarim o Coronas, y más noble, conveniente, y primer receptáculo, silla, templo, e instrumento de la luz y eficacia de la Causa Primera, que el Kéter de la Aṣilut o emanación, o cualquier otro, de cualquiera de los *parṣufim* o mundos. Con que concluimos que cuando dice que está en Kéter, es en el Kéter primero, más alto y perfecto de las primeras, más altas, y perfectas sefirot que hay fuera de la Causa Primera, que son las que Adán Qadmón en sí contiene, de modo que está inmediatamente en su Kéter, y no en los de las demás.

Añado a lo dicho que en el *Tratado de Adán Qadmón*, y en otros que de la viva voz del divino Luria oyó y puso por escrito el Ḥaḵam Ḥayyim Vital Calabrés, y me entregó y expuso mi maestro el Ḥaḵam Israel Saruq[56], sobre ellos la paz soberana, se lee que toda causa de una orden de sefirot o numeraciones, cuando se compara o relata a ellas, se llama En Sof o infinito[57]; como, por ejemplo, la Malḵut del mundo del infinito, comparada o relatada al mundo de la Aṣilut o emanación, que inmediatamente produce, se llama En Sof; y lo mismo la Malḵut de la Aṣilut, referida al mundo de la Beriá o Silla de la gloria que de ella procede, y así las demás.

55. Dt 32,39, ya referido.

56. Parece, pues, que Saruq le entregó escritos a Herrera, algunos de Vital, y algunos cuyos autores fueron acaso otros discípulos de Luria. Cf. a este respecto Shatil, 2011.

57. Cf. *El palacio de Adán Qadmón*, puerta III: «Al principio, Adán Qadmón se desarrolló a partir del Infinito, en su centro, como se describe en los *Ticunim*, *tiqqún* 70, p. 132. Siendo secundario con respecto al Infinito, es llamado 'Adán de creación', aun cuando vino a ser antes del mundo de la emanación [...] Este Adán comprende diez sefirot, cada una de las cuales puede ser considerada infinita con respecto al mundo de la emanación, que está por debajo de ellas [...] La luz del Infinito está recluida en el poder de la Ḥoḵmá de este Adán Qadmón, debajo del cual es emanado el mundo de la emanación. Este es el secreto del verso: '¡Cuántas son tus obras, oh, Yahvé! ¡Todas las hiciste con sabiduría!'» (Sal 104,24) (2008: 88-89).

Con que concluimos que aquel alto de los altos no es En Sof, sino Adán Qadmón, porque En Sof es el alto sobre todos los altos; o si lo es, no reside y posa próxima e inmediatamente en Kéter, el de las diez sefirot de la emanación, sino en el Kéter de Adán Qadmón y del (f. 107r) mundo del infinito; y en efecto, en el primer y más excelente de las primeras y más excelentes sefirot producidas, que como tales, son las verdaderas y puras unidades, las formales y cumplidas perfecciones, mesuras, reglas y metros de todas las cosas, y que inmediatamente proceden de la absoluta y purísima unidad, y de la infinita suma perfección de En Sof, la Causa Primera; donde las demás sefirot, como efectos equívocos y deficientes imágenes de estas primeras, son en algún modo participadas, contraídas, regladas y mesuradas, y en su comparación, mucho más multiplicadas y menos perfectas, porque supuesto que la pura formal y verdadera hermosura[58] (y lo que de ella digo, entiendo de la sapiencia, merced, justicia, permanencia y las demás) no puede ser sino[59] una, es cierto que no puede estar, propiamente hablando, sino en la primera, que es la formal y perfectísima hermosura, siendo las demás no hermosuras, sino hermosas por participación más o menos perfecta.

Y que el Kéter de quien las autoridades tratan sea el más alto, se puede persuadir de que lo llama casi siempre Kéter el alto, o Kéter altísimo, distinguiendo de los demás Ketarim o Coronas, que aunque en sus órdenes sean los más altos, no lo son absolutamente, pues hay no solamente otro Kéter más alto que él, mas también una Malḵut que lo excede y causa, y que se puede en algún modo llamar En Sof o infinito, porque como los metafísicos dicen, hay infinito *secundum quid* o en cierta manera, quieren decir, no absolutamente, sino en comparación a otro, como, por ejemplo, aquel mar se llama infinito, que no se le halla hondo, aunque realmente lo tiene, o hablando con más ciencia, si en infinito se multiplicasen las especies de los animales sensitivos y brutos sin salir de su género, nunca se llegaría al ser racional o intelectivo que excede a todos los sensitivos, por perfectos que sean, como también, si la vista corporal en infinito se fuese aumentado, nunca llegaría a ser entendimiento, o a alcanzar algún objeto universal incorpóreo y puramente inteligible; con que dicho inteligible o inmaterial objeto, comparado a la corporal vista, y el ser racional al bruto y puramente sensitivo, se pueden llamar infinitos porque lo son en algún modo, aunque no absolutamente; que de esta manera lo es Malḵut la del mundo de la emanación, que siendo de otro orden y grado mucho más alto y excedente, se puede llamar en algún modo infinita no absolu-

58. Remite aquí Attali al *Epítome de lógica*, pero con más propiedad podría hacerlo al *Libro de las deficiones*: «Hermosura, es un modo por el cual el ente es y se llama hermoso. O es aquella perfección, que siendo conocida, atrae a sí, y deleita en sí, mediante la vista, el oído, y el entendimiento. O es un acto vital y eficaz que emana del Sumo Bien» (2002: 157). También: «o es un círculo de la divina lumbre, que del Sumo Bien procede, en el bien reside, y por él al Sumo Bien convierte y reflecta a los que lo conocen y aman. O es resplandor del Sumo Bien que refulgiendo en los que en el entendimiento, con la vista, o con el oído, se perciben y alcanzan, nos atrae y convierte al Sumo Bien, su fuente» (2002: 157).

59. En el manuscrito se lee «no puede ser una», pero hay un error. En el de la Biblioteca Ets Haim-Montezinos utilizado por Attali se lee «sino una», que es lo que tiene sentido según el desarrollo de la argumentación.

tamente, sino en comparación de la Beriá o Silla de la gloria, y tanto más la Malḵut de Adán Qadmón o del mundo del Infinito, que las de los otros mundos, cuanto esta excede más a sus efectos que las demás a los suyos.

Capítulo VI

Propone otra objeción, y la suelta.

Quédanos una objeción o duda, y no de poca importancia, y es que en (107v) todo el *Zóhar*, *Tiqqunim*, o *Ra'ayá mehemna*, no se hallan mentados más que cuatro mundos, es a saber, el emanado, el de la Silla de la gloria, el angélico y el corpóreo, con que parece que no hay el quinto, que llaman del infinito, y en quien colocan a Adán Qadmón y sus cinco luces. A que se puede responder en una de dos maneras, ambas suficientes y verdaderas.

De que la primera es, que del quinto mundo no se trata, porque es de tal manera encubierto y oculto, que no hay entendimimento que lo alcance o perciba, como se persuade de que, habiendo cinco *parṣufim* u ordenanzas de diez sefirot contrapesadas, no están señaladas en el nombre inefable, sino las cuatro de ellas de que son representación sus cuatro letras, y la quinta ordenanza o *parṣuf*, que es Ariḵ Anpín o extendido de faces, queda de cabeza, y se considera en el punto superior de la primera letra del nombre inefable, que es la *yod*, y la misma Sagrada Escritura, tratando de la creación del mundo, no hace mención del dicho extendido de faces o antiguo Santo, sino empezando de Ḥoḵmá o padre alto, y de la *yod* del nombre, que llama *rešit* o principio, va a Elohim, que es la madre soberana, Biná y la *he* primera del cuadrilátero alabado, y llega finalmente a los cielos y a la tierra, que representan al abreviado de faces y a su hembra, Tif'éret con sus brazos y piernas, y Malḵut, que son la *vav* y la *he* postrera de Tetragrámaton inefable.

La otra respuesta es que el quinto mundo en la subida, que es el que llamamos del infinito, no se puede, propiamente hablando, llamar mundo distinto y separado del cuarto, que es el de la Aṣilut o emanado, sino su ánima y vivificación intrínseca y conjunta, casi acto y perfección de su espiritualísimo cuerpo, natural y organizado, y como lo llaman en los *Tiqqunim*, su humor, riego y vida. Y este metafórico y divino cuerpo, mucho más espiritual, inmaterial e incorpóreo que todos los entendimientos y ánimas intelectuales creadas, es aquel Adam que, con intelectual visión, vieron los profetas asentado en la Silla de la gloria, conducido y llevado por los angélicos vivientes y animadas ruedas, y por ellas, presidente al inferior corpóreo mundo. Y aunque dicho Adán es animado por los cinco grados de ánima que lo vivifican, y participante de entendimiento y sabiduría, no hay ojo profético que los alcance y percibe, ni suba más alto que el cuerpo, que consta de diez miembros que son las diez sefirot instrumentarias y emanadas, de modo que de Adán Qadmón y de sus cinco luces, y de dichas diez sefirot que residen en el cuarto mundo, que es el de la Aṣilut o emanado, resulta un solo mundo compuesto de los diez exteriores instrumentos, *kelim*, o vasos, y de los cinco grados de la áni-

ma, y del uno de la pura *maḥašavá* o inteligencia, que interiormente los vivifica e ilustra.

Y esta verdad me parece que se puede inferir y concluir, con mucha evidencia, de las palabras de los *Tiqqunim* del *Zóhar*[60], que suenan de esta manera: En las diez sefirot de la Aṣilut, el Rey está en ellas, él y su eficacia (virtud, vida, propiedad, sustancia, mismidad, o esencia, que todas estas interpretaciones admite el nombre caldaico, o Targum, de garme que aquí está puesto) uno, o unido con ellas, él y sus vidas uno, o unido con ellas (o en ellas), lo que no es en las diez sefirot de la Beriá[61], que no son ellas y él unidas, o uno, no ellas, y el garme de ellas unidas, o uno; en que distingue el mundo emanado del de la Beriá o Silla de la gloria, en que aquel está siempre unido con el Rey y su vivificación y eficacia, y este no; y a lo que entiendo, el Rey que allí nombra es el primer y más excelente efecto de En Sof, la Causa Primera, es a saber, Adán Qadmón, porque en el mismo En Sof no cabe apellido, título, condición, o atributo de ninguna limitada perfección o naturaleza, y su virtud, animación, o vida son las (f. 108r) luces de los metafóricos cerebro, ojos, orejas, nariz, o boca de Adán Qadmón, que saliendo de él, dan vida, fuerza y aumento a la Aṣilut y diez sefirot emanadas; y si todavía insistieren en decir que En Sof está significado por el nombre de Rey, como en otra parte, por Señor único y por patrón de los mundos, queda el garme o vida de las sefirot de la Aṣilut, por Adán Qadmón y sus luces, que como ánima con sus cinco potencias o grados, vivifica y mueve a su casi cuerpo, instrumento y vaso, y constituye con él y en él un solo y perfecto animal o viviente, y en efecto un mundo compuesto de intrínsecas luces y exteriores receptáculos.

Y esta no es invención o pensamiento mío, sino sentencia del Ḥakam Saruq, mi maestro, que respondiendo a la misma objeción y duda que yo le propuse, en Ragusa[62], ciudad de la provincia de Ilírico, me dijo que Adán Qadmón y sus luces eran la *penimiut* y *ḥayyat*[63] de la Aṣilut, es a saber, lo intrínseco que penetra y la vivificación que anima a la diez sefirot emanadas.

60. *Tiqquné ha-Zóhar*, Introducción 3b.

61. Cf. Vital, *El palacio de Adán Qadmón*, puerta III, cap. 1: «Entonces la luz se concentrará, convirtiéndose en cortina. A través de esta cortina, las siete sefirot inferiores del Malkut del mundo de la emanación descendieron, deviniendo las 'cabezas de los zorros' de las diez sefirot del mundo de la creación. Esto ocurrió después de que la luz se concentrara y se vistiera a modo de cortina [...] las siete sefirot inferiores de la Biná del mundo de la emanación se vistieron en el Malkut del mundo de la emanación, y descendieron a través de la cortina para recluirse en las diez sefirot del mundo de la creación» (2008: 93). La expresión «cabezas de los zorros» se refiere al *dictum* rabínico: «Mejor la cola del león que la cabeza del zorro» (*Pirqé Avot* 4, 20).

62. La actual Dubrovnik. En *Casa de la divinidad*, libro IV, cap. 5, Herrera clarifica cómo se produjo la enseñanza de Saruq en aquella ciudad: «Leí en Ragusa en poder de mi maestro y rabí el sapiente Israel Saruq (sobre él la paz) de letra del divino Rab de Luria asquenazí, de g(loriosa) m(emoria), que la profecía de Moisés rabenu era de parte de Ze'er Anpín (o abreviado de faces) del mundo de la Beriá (o Silla de la gloria) en el cual se coloca la Ley escrita, que fue causa que se dio por mano de Moisés y no de otros» (1731: 143). Así pues, parece que, como los libros ulteriores de *Puerta del cielo* dan a entender, aportando títulos de escritos de Luria, Herrera accedió a ellos por medio de Saruq.

63. Literalmente, «interior» o «vida».

Capítulo VII

Dice lo que significa en Adán Qadmón el avir *de que consta su canal delgado, sus círculos y derechos, el primer Nombre Inefable, y los 4 que de él proceden, el alfabeto con sus 231 combinaciones, y lo demás que en sí contiene*.

En el *ṣimṣum* o metafórico encogimiento del En Sof, la Causa Primera, resultó el *avir* Qadmón, casi vacío o lugar de los siguientes efectos, que es, a mi parecer, la esencia de Adán Qadmón según es terminable en su existencia, y formable por su vida y entendimiento y por las demás perfecciones, que con la infusión de su luz le comunica su causa, con que adquiere el nombre de Adán, no chico ni imperfecto, sino grandísimo y perfectísimo mundo, y de Qadmón o precedente, porque así en excelencia y origen, como en intención y naturaleza, antecede a todas las demás cosas. Significa, pues, aquel canal sutilísimo por donde recibe de su causa no solamente el ser y bien ser con que en sí consiste, mas también el vigor y concurso con que todo produce su propia unidad, con que en algún modo conviene con la purísima y absolutísima primera, y con ella se une, recibiendo por ella lo que en sí es, y lo que a los inferiores participa. El vacío que siempre quedó entre En Sof y Adán Qadmón, su primer efecto, es símbolo de la degeneración[64] con que se aleja de su causa, que es plenitud infinita, y se acerca y parece, con el vacío o nada de que fue sacado, incluyendo en sí tanto de él cuanto le falta de la inmensidad de su fuente; bien (f. 108v) entendido que todo efecto consta de positivo y negativo, o de lo que participó y le queda por participar, como en las consideraciones del *ṣimṣum* más largamente se ha dicho.

Los círculos representan su vida, porque como Plotino demuestra[65], la vida es aquella que moviéndose casi circularmente de sí y en sí misma, se distingue en sus partes, que son las diez sefirot inclusas en el nombre de Tetragrámaton inefable, causando el primer número, que consistiendo en el primer ser o ente, es origen de todos los demás entes. El derecho puede significar el entendimiento de dicho Adán Qadmón, casi eje del círculo, que interpretamos por la vida, y que como tal, establece su movimiento, y junta y ata los vitales inteligibles entre sí y consigo, y como acto momentáneo y cierto, alcanza súbitamente, y con derecha e inflexible perfección, a su objeto, sin lo cual se llama y es derecho, porque sube, sin error o rodeo, de sus efectos a sí, y de sí a su causa, como también desciende de ella por entendimiento y voluntad, y no corporal o localmente, a sí mismo y a sus efectos[66].

64. Degeneración como ocultamiento de la plenitud de la presencia de En Sof.

65. *Enéadas* 6.9, especialmente sección 8, sobre el movimiento circular del alma: «El alma, pues, que se conozca a sí misma durante el tiempo restante y sepa que su movimiento propio no es rectilíneo, salvo cuando se quiebra, sino que su movimiento natural es como el circular alrededor no de un punto exterior, sino de un centro, y que el centro es el origen del círculo, se moverá a sí misma alrededor de aquel y dependerá de él concentrándose en el mismo en que debieran concentrarse todas las almas, pero al que se dirigen siempre las de los dioses» (1998: 548).

66. Cf. Vital, *El palacio de Adán Qadmón*, puerta IV, caps. 3 y 4, y el sumario en puerta V, caps. 1 y 2.

Son, pues, los cuatro divinos nombres que en sí contiene derivados del primero, y por así decir, originario, las raíces de los cuatro mundos, el de la Aṣilut o emanado, el de la Beriá o Silla de la gloria, el de la Yeṣirá o angélico, y el de la ʻAśiyá o corpóreo, que procedente de Adán Qadmón en virtud de En Sof, la Causa Primera, o de otra manera, el nombre de: עב o 72 es su unidad participable a los inferiores; el de סג o 63 es su esencia, comunicable a las demás esencias, informidades[67], o materias, y así en él y en ella sucedió la metafórica muerte o caída[68], casi dos de que degenera del uno, y es origen de multitud, división y flaqueza, el nombre de מה o 45 puede significar su vida, comunicable a las demás vidas, y como tal, es conversión y movimiento de la esencia a sí y en sí misma y a su causa, de quien todo el bien procede, casi número tres, que reduce el dos al uno, y remediando su divisibilidad, lo perfecciona y hace indivisible, que así el nombre de מה casi vida, forma al de סג casi esencia, convirtiéndolo, en virtud del aderezo, *matqelá* y contrapeso, a su perfeccionadora causa[69]; el nombre de בן o 52 significa al entendimiento, origen de los demás, y es el mismo סג formado por מה y por vida y entendimiento, reflejo a sí y a su causa, y de ellos perfeccionado.

Y se ha de notar que de עב no se trata, porque como dijimos, significa la unidad de Adán Qadmón, sobreesencial y oculta, y que imitando a la purísima e infinita primera, se junta y une con ella. סג significa la esencia, y, así, su nombre es אהיה que se interpreta «seré», y es la degeneración del uno que es עב y su hembra, casi dos, que como multitud imperfecta, es divisible y en potencia; en potencia, digo, no receptiva como la materia, sino progresiva, como el hábito que se encamina y tiende al acto y acción, o acto primero, que no aquietándose en sí, procede y para en el segundo, como aquel que no siendo perfecto, es por él perfeccionable. Y por esta razón no está escrito en el día segundo de la creación que vio y fue bueno, porque el dos es el primero, que apartándose del uno, es múltiple, divisible, y disipable y, por consiguiente, imperfecto y no bueno. Pero מה es demostración de la vida, es a saber, el árbol de vidas, Tif'éret o hermosura, Ley escrita, mundo de la Yeṣirá o angélico, que mueve y vivifica al corpóreo, o sea, celeste, o elemental y elementado; בן es representación del entendimiento, que es acto reflejo de la vida y a la vida, esencia y sobreesencial uno, perfeccionable y perfeccionado, como acción de su objeto, que es el nombre de מה que mueve en ausencia, y aquieta y perfecciona en presencia al entendimiento.

Y es digno de (f. 109r) advertimiento que el inteligible y el entendimiento, mientras están en potencia, son entre sí separados, distintos y diferentes, mas cuando ambos están en acto, quiero decir, cuando el inteligible es entendido en acto y en el entendimiento entiende en acto, son no solamente conjuntos y unidos, mas uno y lo mismo, que es gran entrada y lumbre para entender la unión, *zivvug*, o cópula de Zeʻer Anpín

67. Entes sin forma, informes.
68. *Zóhar* III, 292a-b, *Idrá Zutá*. *Sifrá di-ṣeniutá* 176a.
69. Una referencia a la colocación cara a cara (*panim be-fanim*) de los *parṣufim* en la metafórica *matqelá*, un concepto clave en el sistema luriánico.

o extendido de Tif'éret, casi esposo con Malḵut, su como esposa, de que en el Cántico de los Cánticos trata el sabio, no menos misteriosa que metafóricamente, y son los nombres de מה y de נב o de 45 y 52, y la Ley escrita y de boca, concluyendo que los cuatro nombres divinos, de cuatro letras cada uno, que con sus varios henchimientos o deletreamientos, en que cada uno se explica en diez letras, excepto el cuarto, que no pasa de nueve, y aritméticamente, como ya se ha dicho 72; 63; 45; y 52, se consideran en Adán Qadmón, según se refiere a lo inferior como participable de su unidad, esencia, vida y entendimiento, donde el avir Qadmón, canal sutilísimo, hábitos circulares y derechos, son según consistiendo en sí mismo tiene potencialidad formada por su unidad, existencia, vida y entendimiento.

Y supuesto que Adán Qadmón es medio entre En Sof, la Causa Primera, y el mundo de la Aṣilut o emanado, y que todo medio participa de los extremos, es cierto que como tal participa de En Sof el nombre de עב y conviene con la Aṣilut, con el de בן porque con lo que en él es más alto se une con el altísimo, y con lo que en él es más bajo se junta a lo inferior, y se le comunica. Pero si no tuviera más que alto y bajo, no uniera lo más alto con lo más bajo, antes pegado con los extremos, y careciendo de medio, se dividiera en alto y bajo, y no juntara lo alto con lo bajo, de modo que es menester que tenga medio, y este no puede ser sencillo y uno, sino múltiple y doblado, y que en cuanto conviene más con lo alto que con lo bajo, es uno, y se llama סג y en cuanto simbólico, más con lo bajo que con lo alto, es otro, y se dice מה. Mas dejando los extremos, de que el supremo no confiere a lo bajo, pues todo se alza y sublima, y el bajo menos, pues del todo cae y se hunde, digamos, de los medios, de los cuales el que tiene más de lo alto que de lo bajo, como tal se aparta y huye de lo bajo, y no le aprovecha, siendo esto quizás el parabólico sibaron y mitá, o rompimiento y muerte del nombre de סג de que se dirá adelante, y el medio que tiene más de lo bajo que de lo alto, siéndolo, aprovecha más, y concierta el daño que causó el otro, bajándose tanto al bajo, para darle cuanto el otro se levantó al alto, y privó al bajo de su influencia y medianía.

En efecto, entre los dos extremos עב y בן se colocan y ponen los dos medios de סג y מה de que el primero, sublimándose a lo alto por luz reverberante o refleja, que llama *or ḥozer*, y que siempre es rigor, priva a lo bajo de su comunicación e influencia, y lo deja tenebroso y muerto, y el segundo, que es מה bajándose al extremo bajo, que es el nombre de בן por luz derecha, y que continuamente es Ḥésed, merced, o gracia, alumbra lo que era oscuro, y perfecciona y cumple lo que era imperfecto y falto. Y en resolución, la primera luz, excediendo, ofende y ciega, y la segunda, proporcionándose, se demuestra y deleita. La primera empezando a dar y hacer el oficio de medio, que junta, se separó, privó, e hizo extremo, que es lo que de los reyes de Edom se lee[70], de que cada uno de los sie-

70. Gn 36,31-39: «Y los reyes que reinaron en la tierra de Edom, antes que reinase rey sobre los hijos de Israel, fueron estos: Bela, hijo de Beor reinó en Edom; y el nombre de su ciudad fue Dinaba. Murió Bela, y reinó en su lugar Jobab, hijo de Zera, de Bosra. Murió Jobab, y en su

te reinó y murió, quiere decir, empezando a mediar y a gobernar, como rey influyendo, se hizo extremo y murió, separándose de sus menesterosos vasallos; mas la segunda luz, que es la de nombre de מה: distinta de la primera, que es la de סג, hizo al contrario, con que no está escrito que muriese el octavo rey de Edom, antes diciendo que era casado, lo que no dijo de los otros siete, da a entender que no se separó de lo bajo, antes unido con él, se le comunicó, y dio lumbre y vida.

(f. 109v) Capítulo VIII

Prosigue en declarar lo que significan los nombres inefables que se colocan en Adán Qadmón, y trata de su néfeš *o alma,* rúaḥ *o espíritu, y de otras cosas concernientes a su esencia.*

El divino nombre de עב o 72: o en la misma esencia de Adán Qadmón, o en la relación que tiene a lo inferior que produce, es su unidad suprema y oculta, con que en algún modo conviene con el simplicísimo y puro Uno, que es la Causa Primera. El nombre de סג o 63 es dos, procesión y degeneración del uno, primer número, principio de toda multitud, división, distinción y disonancia, esencia primera, casi potencial materia, imperfecta, y por otro perfeccionable. El nombre de מה significa al tres, que es vuelta de dos al uno, primeramente al propio, y después al primero, común a todos y sencillísimo, y en efecto, perfección de la esencia y su acto, intrínseca operación, vida y entendimiento, que mediante el número representado en el alfabeto, y sus 231 variaciones o combinaciones, distingue su todo en muchas partes, haciéndose un todo no constituido o compuesto de partes que le anteceden, sino un todo que procediendo a dichas partes, se explica y deriva de sí y en sí, en ellas, quiero decir, en las sefirot y soberanas unidades, y en las ideas representadoras y causadoras de todas las cosas. En efecto, el tres es primer número, que lo que degeneró el dos del uno remedia con la conversión, con que lo vuelve al primero y puro Uno; es el primer impar, que contiene en sí al primer par y al uno, que son la madre y el padre de todos los números; es indivisible y perfecto, pues incluye en sí, como dice Aristóteles, el principio, el medio y el fin[71].

Y a la verdad Adán Qadmón procede del sencillísimo Uno, y es uno, degenera de él y cae en su propia naturaleza, con que es dos, conviértese a su uno y al superior, y es tres y cuatro. Y esta es la causa de que en el nombre inefable haya cuatro letras, de que las tres son diferentes, y la una se repite dos veces, porque la primera es receptáculo y hembra de la primera

lugar reinó Husam, de la tierra de Temán. Murió Husam, y reinó en su lugar Hadad hijo de Bedad, el que derrotó a Madián en el campo de Moab; y el nombre de su ciudad fue Avit. Murió Hadad, y en su lugar reinó Samla de Masreca. Murió Samla, y reinó en su lugar Saúl de Rehobot junto al Éufrates. Murió Saúl, y en lugar suyo reinó Baal-hanán, hijo de Acbor. Y murió Baal-hanán, hijo de Acbor, y reinó Hadar en lugar suyo; y el nombre de su ciudad fue Pau; y el nombre de su mujer, Mehetabel, hija de Matred, hija de Mezaab».

71. Aristóteles, *Metafísica*, libro XIV, cap. 1, titulado «Sentidos de 'uno' y 'unidad'», donde se dice también que lo uno es medida de todas las cosas.

letra, que es el *yod*, y la otra lo es de la tercera letra, que es la *vav*, la *he* primera depende de la *yod* por modo de procesión, y la otra de la *vav* en manera de reducción y vuelta. Y es el caso que constando el cuadrilátero alabado de tres diferentes letras, que son *yod*, *he* y *vav*, hay en la Aṣilut y en todas las demás cosas las tres diferencias de Ḥésed, Din y Raḥamim, o gracia, rigor y misericordia, término interminado y compuesto, o forma y acto, materia o potencia, y lo que de ambos resulta, bendición, santidad, y unión o juntamiento; hay alto, (f. 110r) mediano y bajo, y en cada uno, un ternario o tres, es a saber, Ḥoḵmá, Biná, y Dá'at en lo alto, Ḥésed, Gevurá, y Tif'éret en el medio, Néṣaḥ, Hod, y Yesod en lo inferior o bajo; hay también tres grados o mundos resultados o emanados, Adán Qadmón, sus luces, y las sefirot *belimá*, y tres mundos creados, el del Trono de la gloria, el angélico y el corpóreo. Mas porque el nombre inefable incluye cuatro letras, hay en la Aṣilut Ḥésed, Din, Raḥamim, y lo que de ellas resulta; en la Beriá cuatro pies de la Silla; en el mundo angélico faces de león, de buey, águila y hombre, o Miguel, Gabriel, Uriel y Rafael[72]; en el mundo corpóreo, cuatro elementos[73]; en los padres, Abraham, Isaac, Jacob y David; y en los fieles, finalmente, Cohen o sacerdote, Levi, Israel y peregrino, con otras muchas que se dirán más adelante. Pero tornando a los cuatro nombres de Adán el precedente, digo que el de עב o 72 es como punto, el de סג o 63 es como línea, el de מה o 45 como superficie o plano, y así en él y en el otro nombre de בן o 52 se hizo la *matqelá,* o contrapeso y balanza, y en efecto macho y hembra, y este בן o 52 es el como cuerpo, de manera que cayendo o degenerando de punto a línea, incurre en superficie, y volviendo de superficie, por línea, al cuerpo, se hace el contrapeso, adquiriendo como en cuatro la cumplida perfección de los tres intervalos o extensiones de la cantidad continua, que son longitud, latitud y profundidad[74].

Y es de notar que en los cuatro, casi punto, línea, superficie y cuerpo, hay tres, dos y uno, que juntados constituyen el diez, número total y perfecto, y que en sí incluye y fuera de sí explica todos los demás números propio de las diez sefirot de quien todo procede, y a quien todo finalmente se reduce y vuelve. Quédanos ahora, por el canal sutil y supremo de Adán Qadmón, la sublimación o subida con que por su unidad se levanta y une con el purísimo Uno, que es su causa, y unido con ella recibe la actualidad y perfección con que en sí es perfecto, y fuera de sí pare y produce todas las cosas; los círculos significan la conversión con que

72. Partes de la visión de Ezequiel.

73. Fuego, aire, agua y tierra aristotélicos. Cf. *Acerca de la generación y de la corrupción*, lib. II, cap. 3: «Es evidente, entonces, que las parejas de cualidades elementales serán cuatro: caliente y seco, húmedo y caliente, y luego frío y seco, y frío y húmedo. Se atribuyen según un orden lógico a los cuerpos de apariencia simple: fuego, aire, agua y tierra» (1987: 88).

74. Herrera refiere los cuatro números del Tetragrámaton a un largo pasaje de la *Teología platónica* de Ficino. El argumento, en un capítulo dedicado a probar la naturaleza incorpórea del alma, parece ser que las dimensiones físicas limitadas del cuerpo procuran al alma un modo de liberarse de la corporeidad (lib. VI, cap. 2). El origen de la explicación ficiniana es la caracterización de Aristóteles de los números como conceptualmente previos a las dimensiones físicas de la longitud, la anchura y la profundidad (*Metafísica*, lib. XIII, cap. 2), pues los objetos matemáticos no tienen existencia actual en los cuerpos sensibles, pero tampoco separados de ellos.

por entendimiento y voluntad se reflecta y vuelve de sí a sí, y por sí mismo; lo recto o derecho es símbolo de la procesión con que, casi de sí saliendo, se extiende con justicia distributiva y comunicativa[75] a todos sus efectos, desde el más alto y primero hasta el más bajo y postrero, atándolos a todos entre sí y consigo, como nervio que extendido extiende, y recogido recoge.

O digamos, con Proclo y Patricio[76], que del purísimo Uno, que es En Sof, la Causa Primera, mana primeramente la primera producida unidad del ente o ser, y en ella todas las unidades de todos los entes, que es Adán Qadmón y sus soberanas luces, a que sigue el primer y más perfecto ser, que es ʻAttiqá Qaddišá o antiguo santo, la primera vida, que es Arik̲ Anpín o extendido de faces, el primer entendimiento, que es Abba padre, Ḥok̲má o sabiduría, la primera voluntad, que es Imma o madre, Biná y providencia, la acción u obra, que es Zeʻer Anpín o abreviado de faces, y el efecto que de todos procede, que es Nuqvá su hembra o Malk̲ut la santa, y todo esto en cuanto Adán Qadmón en sí los contiene, a los inferiores se relata, y en ellos los produce y estampa.

O dígase, más conforme a la doctrina común, y que en las escuelas y universidades se platica, que de En Sof, uno sobre todo, nace el perfectísimo todo, es a saber, Adán Qadmón, que pareciéndose a su origen, es tan uno cuanto es posible que sea efecto del puro Uno y, por consiguiente, múltiple y segundo; y supuesto que es un todo, procedido del Uno sobre todo, que contiene en sí y explica fuera de sí, en virtud de su causa, todas las cosas, se puede considerar en él a todo, como en depósito y tesoro de todo lo que quiso comunicar, comunicó, comunica y comunicará el sumo Comunicador primero, y como en inmenso mar y océano se pueden (f. 110v) considerar las aguas que de él salen y a él vuelven. Mas habiendo distinción de órdenes y mundos, que entre sí difieren más que en género, me parece que se puede interpretar por los cuatro nombres de 72, 63, 45 y 52; que Adán Qadmón en sí contiene las raíces de los cuatro mundos de la Aṣilut, Beriá, Yeṣirá y ʻAśiyá, que fuera de sí produce; y la distinción de géneros está señalada en los círculos, de que uno comprehende y contiene en sí a otro, como el ente a la sustancia, la sustancia al cuerpo, este al viviente, el viviente al sensitivo, y este finalmente a la especie racional y humana.

Mas la distinción específica se nos representa en el *jassar* o derecho que desciende de alto a bajo, excediendo una parte a otra, como vemos que una especie excede a otra, y la más alta y más cercana a la altísima Causa Primera es antes que las demás y las incluye, como el mayor número al

75. Cf. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, lib. 5, caps. 1 al 5, para la exposición de las clases de justicia.

76. Francesco Patrizi (1529-1597), humanista que defendió el pensamiento platónico frente a los aristotélicos y a la filosofía escolástica. Herrera se refiere, con alta probabilidad, a su *Nova de universis philosophia* (Venecia, 1591), en la que, entre otras cosas, se trata de la cuestión del origen de la dualidad a partir de la absoluta unidad del Creador. Hay en esta obra un largo pasaje que vindica la consideración apofática de la divinidad (lib. I, f. 2v), en el que Patrizi rehúye la congruencia íntima del Dios de las hipóstasis procliano, y a la manera del Pseudo-Dionisio, niega de Él el ser, la unidad y la vida. Cf. a su respecto *Casa de la divinidad*, Séptimo Libro, cap. 7.

menor y más bajo; de manera que como la unidad, añadida a un número, lo varía y hace otro y mayor, así, añadiendo al género una diferencia se varía la especie, y viene a ser más noble y perfecta, casi línea, que añadiéndole algo, se aumenta y hace más luenga y más cercana al alto o primero. Pero la distinción numérica está demostrada en la *matqelá*, faz a faz, o contrapeso, en que dos o más, igualmente altos, y de una misma perfección y especie, difieren en latitud o anchura, y solamente según el uno es macho y el otro hembra, o a lo menos, según la forma específica, casi macho, se recibe y, por consiguiente, individua, en las partes de la materia y cantidad, casi hembra, distinguiéndose uno de otro no tanto por la esencia, que es una en especie, cuanto por los sujetos, que dividiéndolos, los hacen distintos, e individuos o singulares.

Y últimamente, la distinción que hay en un mismo individuo de ser y esencia, naturaleza y supuesto, forma y materia, sustancia y accidente, acto primero y segundo, ser, potencia y operación, y las demás, es significada por *panim*, ve ahora, quiere decir, parte delantera, casi acto y parte posterior, como potencia; de manera que hay en Adán Qadmón, como en el primer y perfectísimo ser producido, todos los demás entes que de él proceden, así los universalísimos grados y órdenes, como los géneros, especies, individuos, y sus distinciones y propiedades, que también están señalados en las letras que son aquellos números que el primer ser en sí contiene; porque como el purísimo Uno, que es En Sof, la Causa Primera[77], excede al primer ser, que es necesariamente múltiple, así el número que en este primer ser se coloca excede los entes o numeradas cosas, y es causa que aquel primer ser o ente se distinga en sí en tantos y tales entes, para que después, con cierta intención, y no a caso[78], los produzca en sus varias, multiplicadas y distintas naturalezas; de manera que causando En Sof un solo ser, causó en él, por el universal número que en el alfabeto y sus combinaciones está representado, todas las esencias y entidades que primeramente en sí incluye, y después a todos comunica.

Y supuesto lo que se declarará más adelante, que las sefirot son los nombres y verbos con que En Sof creó el mundo, y con que lo gobierna y perfecciona, como consta del Génesis, donde se dice que con diez dichos se fabricó esta universal máquina[79], y del Éxodo, donde con diez mandamientos instruyó a su pueblo y lo encaminó, por la observancia e inteligencia de ellos, al fin de la eterna bienaventuranza; supuesto, digo, que las sefirot se llaman verbos y dichos, y estos constan de letras, queda claro por qué se ponen en Adán Qadmón, que no es por otro, a lo que entiendo, que porque son principios y causas de las sefirot emanadas, y que como más sencillos y suficientes que ellas, las anteceden y producen, como hacen las letras a las palabras y dicciones, que no solamente las preceden y pueden consistir sin ellos, lo que ellas no pueden, mas

77. Referencia a la doctrina de las hénades de Proclo. En *Elementos de teología* se arguye que toda multiplicidad se compone o bien de grupos unificados, o bien de hénades.

78. No por azar.

79. Se trata de los *Asará Ma'amarot* (*Las diez aserciones*) o actos de decir. Cf. *Pirqé avot*, cap. 5.

(f. 111r) también las producen, conservan, y perfeccionan; y como ya se dijo en Adán Qadmón, se consideran primeramente las diez sefirot en círculo, y después en derecho.

Y oí del H. H. Israel Saruq, mi maestro, que reposa en paz, que por círculo se ha de entender un punto que por su gran sutileza es inalcanzable, y que por carecer de principio y fin, a semejanza del imprincipiado principio e infinito fin de todo, se llama círculo, en que no hay principio ni fin, y realmente es un punto, quiere decir *yod*, que incluye muchas centellas o fuerzas, como *yod*, que significa el perfecto y total número de diez, que es causa que todo lo que de él procede, le es semejante, y diez.

Con que concluyo que este círculo no es una línea refleja o retorcida, como yo argüía y, por consiguiente, no es cuestión la que yo le propuse, diciendo que no podía ser el círculo antes de la línea, como el Rab de Luria dogmatiza, pues, presuponiéndola, añade sobre ella el ser retorcida, refleja, y vuelta a sí misma, porque haciéndola punto, es cierto que precede a la línea. Y esta sentencia se puede confirmar con las palabras del mismo *Tratado de Adán* Qadmón, donde llama al círculo *néfeš* o primer grado del alma, y a la línea o derecho, *rúaḥ* o segundo y más alto grado de alma, y en efecto razón o entendimiento posible, y que discurre. Con que también queda suelta otra objeción que yo le hacía, declarando por *néfeš* la vida, que como primera procesión y movimiento de la esencia, se extiende en luengo, y se puede comparar a la línea, que precede al círculo, como ella al entendimiento, que interpretaba por *rúaḥ*, y que es conversión de la vida en sí misma y en la esencia, añadiendo a la vida, casi línea, la reflexión a sí, como círculo que se convierte de sí en sí mismo, que todo se deshace con comparar la *néfeš* y círculo al punto; y el *rúaḥ* a la línea recta, que no es otro que procesión y extensión del punto, de quien empieza y en quien se termina y acaba por flujo matemático e imaginario, como hace el entendimiento, que procediendo de la vida, se reflecte y vuelve a ella, quedando siempre en ella como su acto segundo intrínseco e inmanente.

Y es de notar que el círculo es mínimo y máximo, o el menor y mayor de las superficiales figuras; mínimo, en cuanto lo contiene una sola línea, y menor y más breve que las de otra cualquier figura; y máximo en cuanto es más capaz que ninguna otra figura que ocupe el mismo espacio, que así la *yod*, en cuanto punto, es la menor de todas las letras, y en cuanto diez es el mayor de todos los números, que no pasan de diez, y que como tal y perfecto en sí los contiene, y fuera de sí los explica y propaga a todos. Que todo se puede aplicar a Adán Qadmón, que como primera esencia, es uniforme y omniforme, incluyendo en sí con grandísima eminencia y pureza todas las demás esencias, de modo que del uno sobre todo, fue producido inmediatamente un todo, tan uno cuanto es posible que sea efecto, que no es el improducido y puro Uno, y tan acabado y perfecto que como por sí suficiente no carece de nada, y es causa ejemplar y eficiente de todas las cosas que saca de su casi punto y círculo, y explica con su como línea y *rúaḥ*, que descendiendo de alto a bajo por ordenados y derechos medios, llega a lo inferior, y lo levanta por la misma derecha línea a sí, y a su causa.

Con que concluimos que el perfecto en cualquier género contiene a todos los demás de aquel género, y perfecto en cualquier género, es el primero que es medida perfeccional y metro de los otros; de manera que Adán Qadmón es máximo y mínimo, y como punto y diez, uniforme y omniforme, o unicísimo en la esencia, y universalísimo en activa potencia, operación y efecto, que a modo de línea extendida y derecha, procede (f. 111v) de él, no menos graciosa que justamente desde lo más alto hasta lo más bajo, volviendo después a él por derecho y justo, de lo inferior a lo sublime, que ata entre sí y consigo. Con que queda bien declarado lo que es círculo y línea, *néfeš* y *rúaḥ*, y cómo antecede uno a otro, y procede uno de otro.

Capítulo IX

Coloca en Adán Qadmón, además de los dos grados del alma ya dichos, los otros 3, y en resolución todos 5; da razón de la santidad de la Tierra de Promisión, y de Jerusalén, y de su alteza y longitud, correspondiente a algunos nombres divinos, dice algo del abismo grande, del septentrión en que colocan el infierno, con que queda entendida la intención de David, Salomón y algunos sapientes[80].

Ofrécesenos una duda, y es por qué de cinco grados de ánima, que son 1. *néfeš* o alma, 2. *rúaḥ* o espíritu, 3. *nešamá* o alma divina, 4. *nešamá* de la *nešamá*, o *ḥayyá* que significa alma de la alma y viviente, y 5. *yeḥidá*, o única, no se ponen en Adán Qadmón sino dos, es a saber, *néfeš* o alma, y *rúaḥ* o espíritu. A que me parece que se puede responder que todos cinco grados están señalados en este modo: la *néfeš* en el *'iggul* o círculo; el *rúaḥ* en el *yašar* o derecho, la *nešamá* en el *ṣinnor daq* o canal sutilísimo, que se coloca en la cabeza o superior parte de Adán Qadmón, por donde se une con En Sof, la Causa Primera, y recibe la luz y bien ser que lo perfecciona; la *nešamá* de la *nešamá*, que también se llama *ḥayyá*, está en algún modo señalada en el *ḥut* o hilo de En Sof, que entrando por el canal sutil de Adán Qadmón, le participa la esencia, potencia, y acción que es y posee, y es no solamente su animación y vida, mas también, de todos los *niṣalim* y emanados, y de todos los mundos, así del que llaman de En Sof o infinito, como de los de la Aṣilut, Beriá, Yeṣirá y 'Aśiyá, que cose y ata entre sí y consigo y con su fuente, con que verdaderamente se puede llamar *nešamá* de todas las *nešamot*, o alma de todas las almas, y primera y principalmente de la *nešamá* o alma divina de Adán Qadmón, que está en su canal sutil y alta cabeza, y es su unidad, con que se une con el purísimo Uno. Queda, pues, el mismo En Sof o Causa Primera (en cuanto excede y circunda a Adán Qadmón y a todo lo causado, en modo eminente e infinito, y es aquella inmensa sencillez y perfección que improporcionalmente excede a todo entendimiento e inteligible) por la *yeḥidá* o úni-

80. Otros hombres sabios son Jeremías y Job. Véase Jer 4,6: «Alzad bandera en Sion, huid, no os detengáis; porque yo hago venir mal del norte, y quebrantamiento grande», y Job 26,7: «Él extiende el norte sobre vacío, cuelga la tierra sobre nada».

ca, que no tiene variedad o número, dentro (f. 112r) de sí, ni segundo, igual, o proporcionado fuera de sí.

Y viene bien la disposición de estas *nešamot* o ánimas con lo que dice el Rab, en el tratado de *Maṭé ve-lo maṭé*, que la *néfeš* reside en el hígado, el *rúaḥ* en el corazón, y la *nešamá* en el cerebro, pero la *nešamá* de la *nešamá* o *ḥayyá* coloca exteriormente, y de fuera, mas con las raíces de las tres inferiores, que no solamente contiene en sí, mas explica fuera de sí y aplica al cuerpo[81]; pero la *yeḥidá*, además de ser exterior al cuerpo y excederlo, es tan absoluta y pura, que no tiene ninguna relación o hábito a él, ni a los cuatro grados de ánima que hemos dicho. De manera que la unidad primera, que es En Sof, el eminentísimo y puro Uno, por su *ḥut* o hilo, con que relatándose a todas las cosas, como comunicable a ellas, participable e imitable de ellas, las vivifica y da el ser y bien ser que poseen, casi *nešamá* de la *nešamá*, ilustra, da ser, vida, y entendimiento, y en efecto, todo ser y perfección a Adán Qadmón, mas por medio de su *nešamá*, que es el sutilísimo canal que tiene sobre su cabeza, y de su *rúaḥ* y *néfeš*, que son el recto y circular, de que en el *Libro de Adán Qadmón* se trata.

Y es de notar que de las cinco *nešamot* o ánimas, las tres inferiores, que son *néfeš*, *rúaḥ*, y *nešamá*, están en Adán Qadmón casi informado, y así son significadas por sus intrínsecos círculos, líneas rectas y canal delgado; mas las dos superiores, es a saber, *nešamá* de la *nešamá*, y *yeḥidá*, están sobre Adán Qadmón, como asistiendo, y así no hay en él cosa interior que las signifique. Es verdad que entre las dos hay esta diferencia, que el *ḥut* o hilo de En Sof, casi *nešamá* de la *nešamá*, asiste próximamente, y con alguna proporcionalidad o relación, como tiene toda causa a su propio e inmediato efecto, a las otras tres *nešamot* o almas, y a sus *kelim* o instrumentos, donde En Sof la Causa Primera del todo se levanta y sublima sobre toda lumbre e instrumento, *nešamá* y su receptáculo, y recogido en el abismo de su infinidad, no tiene con ninguno ninguna proporción, relación, o asistencia; y aunque En Sof y su *ḥut* es lo mismo, En Sof es la Primera Causa, según en sí absolutamente es y consiste, y su *ḥut* o hilo es el mismo en sus efectos, quiero decir, que es aquella relación con que la Causa Primera se conoce y quiere comunicar a ellos, y actualmente se les comunica.

81. En *El palacio de Adán Qadmón*, puerta VII, titulado «Alcanzar y no alcanzar»: «El secreto del ocultamiento de la luz y cómo los vasos llegan a la existencia como resultado de ello. La luz alcanza los vasos y luego se retrae de ellos, algo que el *Zóhar* menciona repetidamente. Hay una diseminación de la luz, primero, y luego una retracción. Germen de la teología negativa implícita en la cábala anterior a Herrera es esta expresión, que puede también significar 'surgido y no surgido', 'accesible e inaccesible', y que concierne al aspecto insondable de la divinidad, que queda siempre más allá, y establece la dualidad en el seno de En Sof». La cábala insiste en que Dios, en sí mismo, reside en la ocultación. El pasaje de Herrera tiene, sin embargo, mayores analogías con uno de la puerta tercera: «Se da, con todo, una diferencia entre las vasijas del nivel más inferior (*néfeš*) y aquellas del nivel mediano (*rúaḥ*). Sabemos que el órgano del hígado es el lugar de la luz llamada la *néfeš*. La señal de esto es que la sangre —asociada al hígado, que está lleno de sangre— en la *néfeš*» (cf. Dt 12,23: «pero atente siempre a la prohibición de comer sangre, es la vida y no debes comer la vida de la carne»). El corazón, por otro lado, es el lugar del aspecto mediano (*rúaḥ*), mientras que el cerebro es el lugar de la luz llamada *nešamá*» (2008: 32).

De todo lo cual se sigue, que aunque absolutamente el *'iggul* o círculo es antes de la línea recta, pues En Sof, que rodea y circunda todos los mundos y es sin principio, medio, ni fin, y del todo uniforme y sencillísimo, es antes, como en sí consistente, que su *ḥut* o hilo, con que comunicándose de alto a bajo, y por línea distributiva y recta, es causa de todas las cosas, atando y cosiendo a cada una y a todas entre sí y consigo, con todo en Adán Qadmón antecede su *ṣinnor* o canal sutilísimo[82], que como tal es línea recta, y que perpendicularmente desciende de En Sof a sí mismo, al *'iggul* o círculo de su *néfeš*, porque ni el más alto de sus círculos se une con el infinito de su causa, sino por aquella única parte del canal delgado, y casi línea altísima, que pasando por el vacío que se coloca entre este nobilísimo efecto y su infinito principio, los une y ata allí, y no en otra parte; de modo que primeramente desciende la luz de En Sof como por línea recta (con que mis objeciones quedan desatadas, pues realmente la línea recta es antes que la circular y refleja) y después se retuerce y causa el primer *'iggul* o círculo, y de allí, descendiendo por otra línea o canal derecho, forma el segundo círculo, y así sucesivamente, hasta el último de Adán Qadmón y de todos los mundos; y finalmente, pasando por los cielos y por el fuego, aire y agua, llega a la tierra, y primeramente a Jerusalén y al lugar del sagrado templo, donde tocando esta derecha línea, le comunica más lumbre, santidad e influencia, y de allí, después, se tuerce y gira, y extendiéndose a todas partes, forma el orbe de la tierra.

Y con (f. 112v) esto queda entendido por qué Kéter el alto, no obstante que es Raḥamim o misericordia, que es siempre menos perfecto que Ḥésed, merced, o gracia, es más excelente y noble que Ḥoḵmá, que es la primera sefirá de Ḥésed, porque Dá'at es la ánima de las seis *qeṣavot* o extremos del emanado edificio, y conteniendo en sí las cinco gracias y los cinco rigores, los da y reparte a todas las numeraciones, porque Tif'éret incluye las seis sefirot del edificio; Yesod es el justo fundamento del mundo, y Malḵut la perfección de todo, primera en la intención, y último fin y parada en la ejecución, porque no hay otra puerta ni escalera para entrar y subir a la santidad, sino ella; porque la Tierra Santa está en la mitad de lo poblado, es el principio de donde se explicó y extendió todo el orbe, su piedra fundamental y ombligo, corazón del mundo, casa de la divinidad, puerta del cielo, imagen del soberano templo, a quien en todo corresponden y representa habitación de la santidad y apropiada a ella, libre del señorío de los espíritus inmundos, y de los planetas, estrellas fijas y cuerpos celestes, con las demás excelencias que nuestros sapientes relatan y celebran. Que todo procede de que esta línea *ṣinnor*, o canal derecho, por los medios que acabamos de decir, desciende a la tierra de la promisión y santa, y la ilustra y perfecciona, y de ella después se comunica por segunda intención, y casi torciéndose, a todas las demás regiones y tierras.

82. Teoría de los canales o tubos, entre los que fluye la energía divina. Las *ṣinnorot* conectan las sefirot. Juntos y en su totalidad constituyen los llamados treinta y dos senderos secretos de sabiduría.

Y es de notar que como por este canal y camino desciende la divinidad a lo bajo, así por él suben todos los sacrificios, oraciones, almas y ángeles, a lo alto. Y esta es la causa porque es prohibido el ofrecer sacrificios y sahumerios, si no es en Jerusalén y templo santo, y en la tierra de promisión, y no en otra recibirán los cuerpos resucitados sus perfectas y gloriosas ánimas, porque como en todas las cosas creadas hay una parte o potencia interior muy sencilla y perfecta, que se llama su unidad, de la cual y a la cual, como del centro y al centro, proceden y vuelven todas las demás potencias y partes, siendo tal que es necesario que todas ellas se levanten y suban a ella, antes que se puedan unir con su perfectísima Causa, porque si no es por su propia unidad y centro, es imposible que se junten y convengan con el centro y unidad del universo, y que lo antecede, explica y reduce; y a la verdad, con su más alta parte, y no con las medianas y bajas, es menester que se unan con el altísimo y primero. Que aplicado a nuestro propósito, digo que todas las regiones y provincias de la tierra, unidas con su centro y primera, más alta y noble parte, que es la tierra de Israel, como antecedente, principio, y excelente fin de todas ellas, se pueden y deben unir, y unirán finalmente con la divinidad soberana.

Y es digno de advertimiento que la inteligencia que mueve el cielo, según la mente de Aristóteles[83] y casi todos los escolásticos sus secuaces, no aplica su virtud primera e igualmente a todas las partes del cielo, porque si lo hiciera, no hubiera en él diferencia de diestro, que es de donde empieza el movimiento, a siniestro, donde se encamina y tiende, y no se podría dar razón de por qué dicho movimiento empiece más de levante que de poniente, ni tampoco dicha inteligencia aplica su virtud y eficacia a una parte determinada del cielo, sin que jamás la deje, porque de esta manera se moviera con el movido lugar o sitio a que está aplicada, y sería movible, a lo menos por accidente, con el movimiento de su esfera.

Resta, pues, que digamos que no está aplicada a ninguna singular parte, sino que a todas se vaya aplicando sucesivamente, empezando todavía de una, que es aquella de donde tuvo principio el movimiento, como alfarero u ollero, que sucesivamente mueve todas las partes de la rueda estando fuera de ella, pero (f. 113r) empezando a mover de una parte o sitio, es a saber, de la derecha. En resolución, el primer sitio a que la divinidad se aplica, es en todos los mundos y en todas sus partes, su más perfecta parte y su como unidad, corazón, y centro, y así lo es entre todas las provincias, ciudades, y lugares, la tierra de la promisión, Jerusalén, Sión y el Sagrado Templo, que correspondiendo a lo superior, recibe de él inmediatamente, y después da y comunica a las demás, y es como la galladura del huevo, que recibida del gallo, produce el pollo. Ahora Jerusalén está en 31 grados y 40 minutos de alteza de la línea equinocial, hacia el polo septentrional o ártico, y como dice Magino[84], y

83. *Metafísica*, lib. XII.

84. Giovanni Antonio Magini (1555-1617), astrónomo, matemático y geógrafo italiano, nacido en Padua, estudió Filosofía en Bolonia. Publicó en 1582 las *Efemérides*, obra de astronomía, y en 1596 un comentario sobre la obra de Ptolomeo, *Geographia*, que será traducido al italiano en 1598, y al que se refiere Herrera en este pasaje, del que extrae sus conocimientos y explicación cabalística sobre la latitud y longitud de la tierra de Israel.

relata Clavio[85] y Piffero Sansovino, lo que se halla cómodamente habitable de la tierra es hasta 64 grados, que es lo último de la Noruega, Suecia, Islandia, y Abba Roxa[86], donde la mayor noche tiene 20 y 21 horas, mas la mitad de 64 son 32, que es poco más o menos la altura de Jerusalén, que colocamos en 31 grados y 40 minutos; digo tierra cómodamente habitable, porque en la Nueva Zembla, que dista del polo como 16 grados, hay pocos hombres, y estos salvajes y fieros[87].

Y es de saber que muchos grados alrededor del polo ártico, no hay habitación, y como refieren Mercator[88] y Plancio, el océano corre con doce canales o ramos hacia el polo, y después que ha circundado aquella pirámide o monte natural de piedra, imán o calamita, que perpendicularmente le está debajo, es absorto y tragado en las entrañas de la tierra por una grandísima vorágine y abertura que allí se halla, que me parece es la *nuqvá* de *tehom raba*[89], o abertura y entrada del abismo grande, que está en el *ṣafón*, septentrión, o norte, y de donde salen y en los días de festividad se recogen las *qelipot*[90] y espíritus inmundos[91], que tientan, acusan, y atormentan a los hijos de Adán, que me parece que alude a lo que Joel profeta dice en el cap. 2.º: que es al septentrional (en hebraico, *ṣefoní*) alejaré de vosotros, y empujarlo he a la tierra inhabitable y desierta, su faz al mar oriental, y su fin al mar postrero; porque como dichos cosmógrafos modernos, Mercator y Plancio, afirman, de la vorágine del septentrión sale con gran ímpetu el océano, y corre como rápido torrente hacia oriente y occidente.

Y con esto se salva lo que de las culebras (que entiendo son los espíritus adversos y no limpios[92]) y de los abismos, dice David en el salmo 148[93]: y lo de Salomón su hijo, que quiere que los ríos vuelvan al mar de donde salieron[94], y lo de Platón, en el *Fedón* del Tártaro, estanque y

85. El cartógrafo danés Claudius Clavus (1388-1428) realizó algunos de los mapas más precisos y minuciosos de la Europa de su tiempo.

86. Hay que leer «cabla roxa», esto es «cabo rojo», traducción del latín *rubae promontorium*. En el holandés de la época se leía *nort kaep*.

87. Idea que recogen muchos textos de la época, como Krabbenhoft señala, refiriéndose incluso a los *Trabajos de Persiles y Sigismunda* (1617) de Cervantes.

88. Cartógrafo flamenco, Gerardus Mercator o Gerhard Kremer (1512-1594) fue autor del *Atlas sive cosmographicae meditationes de fabrica mundi et fabricati figura,* publicado en Ámsterdam en 1613. Petrus Plantius (1552-1622) fue un geógrafo holandés, autor del *Orbis Terrarum Typus de Integro Multis in Locis Emendatus* auctore Petro Planco, publicado también en Ámsterdam en 1594.

89. Cf. *Casa de la divinidad*, lib. V, cap. 5, cap. 14, donde describe «el abismo de la oscuridad e infelicidad, que nuestros *mecabulim* entienden por el profundo de abismo inmenso y oscuro que está en el septentrión imperfecto y frío» (1731: 210).

90. Cf. la descripción de las *qelipot* en *Casa de la divinidad*, ya referida.

91. El norte como lugar en el que tiene origen el mal, y a partir del cual las tinieblas se apoderan del mundo. Cf. a tal respecto *Midráš Rabbá* II, 10, y III, 12.

92. En *Tiqquné ha-Zóhar*, *tiqqún* 9 se lee que la serpiente que es el aspecto del lado negativo crea división y querellas entre los estudiosos de la Torá. Se remite al pasaje del *Zóhar* donde se ilustra su poder asemejándolo al de las olas que llegan a la playa y destruyen lo que hallan a su paso.

93. Referencia a Sal 148,7: «Alabad a Yahvé desde la tierra, los monstruos marinos y todos los abismos».

94. Ecl 1,7: «Los ríos todos van al mar, y el mar no se llena; al lugar de donde los ríos vinieron, allí vuelven para correr de nuevo».

receptáculo de todas las aguas[95], y los ríos de Homero[96], que pone en el infierno, de que uno dice que es el océano, y finalmente lo tantas veces repetido en la Escritura, que la tierra está cimentada o extendida sobre las aguas. Y cuanto a la altura de Jerusalén, es de ponderar que אל que es nombre divino de merced y gracia, monta 31; como sus grados, y los tres *yodim*, y un *alef*, del nombre cuadrilátero de סג o 63: explicado en diez letras, hace el mismo número de 31, y los 40 minutos se igualan en la cuenta aritmética con los cuatro *yodim* del nombre de עב o 72; y con אחד יהוה o Tetragrámaton uno, con la dicción, que todos son nombres de gran santidad, y que significan gracia y misericordia, y las tres letras del nombre inefable יהו, que comunicadas a Jerusalén, la hinchen de limpieza, entendimiento, vida, paz y merced. Además de lo cual, 31 y 40 hacen 71, como los dos nombres inefables de כו y מה o 26 y 45: y con la dicción montan 72, como el nombre de עב. Añádese a lo dicho que Jerusalén está en 66 grados de longitud o largueza, contando de las Canarias hacia el oriente, mas 31 y 40 de altura con 66: que acabamos de decir, montan 137, y con la dicción 138: como חקל que es la Šeḵiná o cohabitación divina, que como tal incluye en sí cuatro nombres de gran (f. 113v) santidad, es a saber, dos inefables de 26 cada uno, uno de ’Eheyé de 21, y otro de Adonay 65; que expresamente significan Ḥoḵmá 26; Biná 21; Tif’éret con sus brazos y ramas, 26, y Malḵut 65; y en efecto, todo el nombre inefable y sus cuatro letras[97].

Capítulo X

Continúa en tratar de las perfecciones y propiedades de Adán Qadmón, metafóricamente señaladas en haber canal, círculos, rectos, nombres divinos y alfabetos.

95. *Fedón* 111d-113c: «Pero hay también (en la tierra), de acuerdo con sus cavidades, muchos lugares distribuidos en círculo en toda su superficie; los unos más profundos y más abiertos que este en el que nosotros vivimos; otros que, siendo más hondos, tienen una apertura menor que este terreno nuestro, y otros hay que son de menor hondura que este, y más amplios. Todos estos están conectados entre sí bajo tierra en muchos puntos, y por orificios a veces más estrechos y otros más anchos, y tienen conductos por donde fluye agua abundante de unos a otros como en los vasos comunicantes» (1988: 130).

96. La referencia a Homero la encuentra Herrera en el *Fedón*: «A ella (la sima mayor) alude Homero cuando dice: ‘muy lejos, por donde está bajo tierra, el abismo más profundo’ (*Ilíada* VIII, 14), y es lo que en otro lugar él, y también otros muchos poetas, han denominado Tártaro. Pues hacia este abismo confluyen todos los ríos, y desde este de nuevo refluyen [...] la causa de que manen desde allí, y allá afluyan todas las corrientes, es que esa masa de agua no tiene ni fondo ni lecho» (1988: 131).

97. Las culebras en *Casa de la divinidad* 1: «a que añado que la proporción que tiene el paciente al agente, la potencia al acto, la materia a la forma, y el cuerpo al ánima, afirmamos, metafóricamente hablando, que tiene el vestido con el cuerpo, y la exterior cáscara con el intrínseco meollo; con que no solamente queda entendido lo que Rabí Simeón ben Yoḥai pretende, cuando dice que el inferior es corteza y vestido del más alto; mas también, que los espíritus inmundos, en género u orden incorpóreos, son aquellas últimas cortezas y vestidos, que no tienen corteza o vestido; y por consiguiente, son desnudos, como se colige del Génesis (cap. 3) que afirma que la culebra (que significa la *qelipá*, que tentando procura el pecado) era [...] (*‘arum*) que aunque interpretan astuta, es, propiamente hablando, desnuda; como se ve de que en el fin del capítulo 2 del mismo Génesis, diciendo que Adán y Eva eran desnudos, se explica con el mismo nombre [...] la culebra era desnuda más que todos los vivientes, o entre todos, o de todos los vivientes» (1731: 13-14).

Ya dijimos que el *ṣinnor* o canal sutil de Adán el precedente es la relación que tiene a En Sof, su Causa, y aquella unidad que recibe del purísimo Uno todo su ser, perfección, y eficacia; el Avir Qadmon que resultó del soberano *ṣimṣum* o encogimiento es su esencia informe pero formable; los círculos en que se formó y distinguió, en virtud de la luz que le comunicó su causa, son sus acciones vitales, intelectuales, apetitivas o voluntarias, con que de sí, en sí y por sí, casi círculo, se reflecta y gira; el yasar o derecho es la operación con que a los inferiores se comunica, y los produce, conserva y perfecciona, saliendo, en alguna manera, de sí y a ellos, sucesiva y derechamente bajando.

Resta ahora que diga algo de las cuatro letras que en su primer y más perfecto nombre incluye, y de los cuatro siguientes nombres que de ellas derivan, que haré brevemente, diciendo que su *yod* y nombre de עב significan su inteligible; su *he* primera y סג su entendimiento; su *vav* y nombre de מה es símbolo de su intelección, o entender en acto; y su *he* segunda y nombre de בן es demostración de su verbo expreso o concepto intelectual, producido de la intelección y su término; como se ve evidentemente en Ḥoḵmá, significada por la *yod* del nombre inefable, en Biná que es la *he*, y en Dá'at que representa la *vav*, que es la alma interior y vivificación de Tif'éret, y en efecto de todas las seis sefirot del sublime edificio, que propiamente son llamadas, y son 1. inteligible y sapiente objeto, 2. entendimiento o potencia intelectiva, y 3. intelección actual y presente; quédanos Malḵut, por 4. verbo intelectual y palabra, que cuán conforme sea a los sagrados autores no hay quien lo ignore, pues es manifiesto a los mediocremente doctos que ella es la con quien los cielos fueron hechos[98], y la que aparecía a los profetas y santos varones, y les ilustraba los entendimientos, atraía y aquietaba las voluntades. Además de que es *yod* y Ḥoḵmá inferior y producido inteligible del superior y causal *yod*, Ḥoḵmá e inteligible originario, según lo de *yod*, y Ḥoḵmá en el principio, y *yod* y Ḥoḵmá en el cabo.

A que añado que el inteligible es el que excita y mueve al entendimiento, y el que lo forma y reduce de la potencia al acto, causando en él la intelección, con que le viene bien el nombre de Abba o padre, que a la *yod* y a la Ḥoḵmá atribuimos. Pero el entendimiento o potencia intelectiva es sujeto o receptáculo de los inteligibles, y como Aristóteles lo llama[99], lugar de las especies o inteligibles formas, con que le cuadra grandemente el nombre de Imma o madre, que a Biná y a la *he* primera se aplica, siendo aquella potencia e intelectual madre que, recibiendo del actual inteligible, como de padre, la especie impresa, o el objeto con-

98. Sal 33,6: «Por la palabra de Yahvé fueron hechos los cielos, y todo el ejército de ellos por el aliento de su boca».

99. Cf. *Acerca del alma*, lib. III, cap. 7: «La facultad intelectiva intelige, por tanto, las formas en las imágenes» (1983: 240). Cf. también lib. III, cap. 8: «El conocimiento intelectual y la sensación se dividen de acuerdo con sus objetos, es decir, en tanto que están en potencia tienen como correlato sus objetos en potencia, y en tanto que están en acto, sus objetos en acto. A su vez, las facultades sensible e intelectual del alma son en potencia sus objetos, lo inteligible y lo sensible, respectivamente. Pero estos han de ser necesariamente ya las cosas mismas, ya sus formas. Y, por supuesto, no son las cosas mismas, toda vez que lo que está en el alma no es la piedra, sino la forma de esta» (1983: 241).

junto, pare la intelección o intelectual acción y obra, casi hijo, que por acto inmanente de sí y en sí produce, con que le viene a pelo, a la *vav* y extendido Tif'éret, el nombre de [...[100]] o hijo y abreviado de faces, casi niño y pequeño, que los sapientes le han dado, el cual se une, como macho, con el verbo o intelectual palabra, que casi hembra, de él depende, y en quien su eficacia y acción se termina y para, casi en otro inteligible, no tanto impreso, como lo es el primero, cuanto expreso, y de sí y en sí terminado, y en quien realmente consiste la última perfección de la intelectual naturaleza, y el término y parada del superior inteligible, intelección y entendimiento.

Y con esto me parece que está profundamente entendido, y no mal explicado, el misterio del nombre de cuatro letras, con los cuatro nombres que derivan de sus cuatro letras, y lo que significan en la divinidad emanada padre, madre, hijo e hija[101], que tanto los *meqqubalim*[102] celebran.

Capítulo XI

Cómo de Adán Qadmón procedieron las 5 luces o grados de ánima, lo que obran ellas y las demás, así en los mundos como en los hombres.

Adán Qadmón, según refiere el sapiente Luria, de bendita memoria, poniendo en la mitad de su metafórico cuerpo un como destajo e interpuesta tela, que llaman diafragma, hizo *ṣimṣum* y encogimiento de lumbre, represándola en la superior parte del cuerpo, que está del diafragma y cintura hacia arriba, que como apretada y detenida, salió con gran ímpetu fuera por las aberturas y casi puertas que halló en lo alto, que son los poros de la cabeza, los ojos, las orejas, las ventanas de las narices, y la boca, explicándose en cinco luces o grados de ánima, de que cada uno consta de diez sefirot intrínsecas y diez extrínsecas.

Y no tratando de la lumbre que salió de su cabeza[103], casco, o calvaria, porque no es menos oculta que alta, dice[104] que la luz de los ojos, en su naturaleza interior y alta, y que a veces se llama luz del *móaḥ* o cerebro, es la *ḥayyá* o *nešamá* de la *nešamá* del Adam de los Aṣilut o mundo emanado, la luz de las orejas es la *nešamá* de dicho mundo, como las de las narices es su *rúaḥ*[105], y la de la boca, su *néfeš*. Y en ella empezaron a producirse los *kelim*, receptáculos, vasos, e instrumentos de dichas lumbres: pero no más que un *kelí* o vaso de diez *orot* o luces (f. 114v), que son las diez sefirot que llaman de los *ʻaqudim* o coligados; a que siguieron después las sefirot de los *niqqudim* o puntos, que procedieron de la visión de los ojos de Adán Qadmón, y de la luz que resultó de su frente,

100. Espacio en blanco en el manuscrito.
101. Leemos en Idel: «Para los cabalistas, la familia de los cuatro está constituida por una pareja de casados, padre y madre que dan a luz al hijo y a la hija» (2010: 50). Idel distingue esta ordenación de la familia cristiana, compuesta de personas solteras: «Jesús no se casó, y si Dios se casó con María, la unión no se consumó» (2010: 50).
102. Nombre con que se refiere a los enseñantes y dirigentes religiosos avezados en la cábala.
103. Se refiere a la cabeza de Adán Qadmón.
104. Quien dice es Rabí Isaac Luria.
105. Cf. Lys, 1962.

que juntados entre sí, y ordenados en modo de balanza y contrapeso, macho y hembra, o dante y recipiente, constituyeron los cinco *parṣufim* de la Aṣilut, es a saber, ʻAttiqá Qaddišá o el antiguo santo (y Ariḵ Anpín o el extendido de faces, que se cuentan por uno), Abba o padre, Imma o madre, Zeʻer Anpín o chico de faces, y Nuqvá o su hembra. Y estos, aunque son como cuerpos a las altísimas luces, que llamamos sus almas, vienen a ser como vivificaciones y ánimas de todos los mundos, y primera y principalmente de la Beriá o Silla de la gloria; mas en esta manera: Malḵut, que es la hembra de Zeʻer Anpín, es su *néfeš*; el mismo Zeʻer, su *rúaḥ*; Imma su *nešamá*; Abba su *ḥayyá*, o *nešamá* de la *nešamá*; y finalmente Ariḵ o ʻAttiq su *yeḥidá*.

Hay también en la Beriá los mismos cinco *parṣufim*, que como considerados en sí, son cuerpos de los altos, así referidos a los inferiores, son almas de la Yeṣirá o mundo angélico, en que se colocan otros cinco *parṣufim*, que del mismo modo animan a la ʻAśiyá o corporal mundo, en el cual Israel, como pueblo escogido, recibe su *néfeš* de Malḵut y de la ʻAśiyá, su *rúaḥ* de Zeʻer Anpín y de la Yeṣirá, su *nešamá* de Imma y de la Beriá, *nešamá* de la *nešamá*, o *ḥayyá* de Abba, y de la Aṣilut y su *yeḥidá*, finalmente de ʻAttiq o Ariḵ, y del mundo del infinito, con que sube y llega a Adán Qadmón y a su incausada Causa, y es mundo abreviado[106], comprehensión, imagen y vínculo del grande, y que atrayendo la luz de los altos, levanta y perfecciona a los bajos, y junta los unos con los otros, según el secreto de יבק que significa unir, bendecir y santificar, en que se incluye toda la perfección de los mundos, y todo el culto y servicio divinos, como en otra parte quizás diremos.

Y es de notar, con el sapiente Cordovero, que en los días medianos de las pascuas, se nos influye *néfeš* sobreañadida de parte de Malḵut, que es el grado de los *tefilín* del brazo; y lo mismo en *Roš Ḥódeš* o luna nueva, al tiempo de la oración del *musaf*[107], que entonces nos quitamos la señal e imagen, pues poseemos la sustancia que por los *tefilín* es significada; mas en los días buenos y festivos de las pascuas[108] se nos comunica *rúaḥ* de parte de Zeʻer Anpín, que es el grado que representan los *tefilín* de la cabeza; en día de *kipur* o del perdón se nos participa *nešamá*, añadida de Imma o Biná; y en Šabbat alcanzamos *ḥayyá* o *nešamá*[109] de la *nešamá* de Abba, u Ḥoḵmá, y en el mundo que viene, que es todo Šabbat y bienaventuranza, alcanzaremos (con el divino favor y auxilio) *yeḥidá* añadida, de ʻAttiqá, Ariḵ, o Kéter el alto. Y esto en cada uno de los cinco mundos, es a saber, en el de En Sof, que incluye Adán Qadmón y sus cinco luces de que tratamos, y en los cuatro siguientes, que son Aṣilut,

106. Cf. *Tiqquné ha-Zóhar*, *tiqqún* 69, 116b.

107. *Musaf* (oración agregada) es una plegaria ofrecida además de las regulares del día, en el Šabbat y días festivos, y en Rosh Jodesh. La referencia es a la práctica de quitar los *tefilin* (filacterias) antes del *musaf* en Ros Jodesh.

108. Como bien señala Yosha, estos propósitos no se hallan en el *Huerta de granados* de Cordovero, sino en el comentario al mismo que es la obra de Menaḥem Azaría di Fano, *El gajo de granada* (*Pelaḥ ha-Rimmón*).

109. *Nešamá*, del verbo *linšom*, respirar, exhalación del aliento o principio de vida espiritual.

Beriá, Yeṣirá y ‘Aśiyá, que en cada uno de los cinco hay los cinco arriba dichos, quiero decir, *néfeš*, *rúaḥ*, *nešamá*, *ḥayyá* y *yeḥidá*; por no tratar del *ḥut* o hilo de En Sof, la Causa Primera, que con la punta de su *yod* es *yeḥidá* de todos los mundos, y alma de Adán Qadmón y de sus luces; con el mismo *yod* es *ḥayyá* de todos los mundos y vida de la Aṣilut, con su *he* alta es *nešamá* de todos los mundos, y animación de la Beriá, con su *vav*, *rúaḥ* de todos los mundos y vivificación de la Yeṣirá, y finalmente con su *he* postrera, es *néfeš* de todos los mundos; y en particular alma y vida de la ‘Aśiyá. Y generalmente, en cada mundo de los cinco, y en cada uno de los *parṣufim* y sefirot que contiene la punta de la *yod* más alta, significa Ariḵ Anpín o Kéter; la misma *yod*, Abba, u Ḥoḵmá, la (f. 115r) *he* primera, Imma, o Biná, la *vav,* Ze‘er Anpín o Tif’éret, según contiene las seis sefirot del edificio, y es ilustrado de las tres intelectuales, que son Ḥoḵmá, Biná, y Dá‘at, y la *he* postrera representa finalmente a Malḵut, o a la hembra del abreviado de faces. De manera que en este admirable nombre de cuatro letras se incluyen todos los mundos, todos los *parṣufim*, todas las sefirot y todas las almas que dan vida a todos los sujetos, receptáculos y cuerpos, como aquel que depende de la relación con que la Causa Primera produce, conserva, y perfecciona todas las cosas que concibe en sí, entendiendo y pare fuera de sí queriendo, como el Ḥaḵam De Fano doctamente dice[110].

Capítulo XII

Manifiesta lo que en el hombre se entiende por néfeš, rúaḥ, nešamá, ḥayyá *y* yeḥidá, *para que con esto se conjeture lo que son en el mundo emanado. Acuerda lo que se ha dicho con lo que se lee, con alguna diversidad, en otros tratados del divino H. de Luria*.

La sentencia cabalística, en todo conforme a la opinión platónica, es que la alma del hombre es una sustancia incorpórea y racional, que procedida del divino entendimiento, lo participa e incluye en sí, y que asistiendo al cuerpo, así por proximidad de naturaleza como por inclinación de voluntad y afecto, le influye una vida, como su acto, imagen y estampa, de la cual, y del cuerpo dispuesto con convenientes cualidades, y ordenado con proporcionados miembros e instrumentos, resulta un compuesto que se puede llamar animal humano, del cual, como de propio, natural, y conjunto órgano o instrumento, se aprovecha y sirve la ánima racional participante de entendimiento, que con su operación e influencia lo ha causado.

De manera que en el hombre se colocan, 1. vida o alma, apropiada al cuerpo natural y organizado, y que tiene la vida en potencia, que solamente por él y en él existe y obra, que es la que comúnmente se llama vegetativa y sensitiva. Y también hay aquella alma, que asistiendo al cuerpo, en sí consiste, que es 2. el entendimiento que Aristóteles llama posible[111],

110. Posible referencia a los capítulos iniciales del *Gajo de granada* de Azaría da Fano, publicado en 1600.

111. El concepto aristotélico de «entendimiento posible» en su acepción medieval de *intellectus possibilis*, que es capaz de recibir conceptos y abstracciones, y se opone al *intellectus agens*

y que mendigando alcanza la ciencia de los fantasmas y sensibles, y Platón y sus secuaces llaman razón, que entiende infiriendo uno de otro, o a lo menos con sucesión y tiempo, uno después de otro. Hay además 3. el propio entendimiento participado del universal y divino, y que entiende por comprehensión, e intuición todo junto, y establemente. Además de lo cual se coloca en el hombre 4. aquella unión de su propio y (f. 115v) participado entendimiento con el formal, universal, y divino, con que formado de él, entiende por él y como él, perfecta y divinamente, todos los superiores e inferiores inteligibles. Posee finalmente, en quinto y último grado, 5. aquella unidad con que casi simboliza, con la Causa Primera, que es el sencillísimo Uno, así en exceder a todas sus condiciones, potencias, y operaciones, como en causarlas, uniéndose finalmente, casi punto de la línea con el punto del centro, con el principio y fin universal y extrínseco de todo el universo.

De manera que en el hombre, lo que llaman *néfeš* es la vida y animación del cuerpo, que como informante depende de la ánima racional, que consistiendo en sí, asiste al cuerpo, y comunicándole su imagen y vida, se aprovecha de él como de instrumento, y es llamado *rúaḥ*, que significa espíritu. Es, pues, el entendimiento propio de la ánima, y que le fue participado del superior universal y divino, lo que llaman *nešamá*, como lo es la unión y cópula del participado y particular con el formal y universal entendimiento, de modo que debajo de su acto consista y obre lo que llaman *ḥayyá* o *nešamá* de la *nešamá*. Y finalmente lo que nombran *yeḥidá* es a mi parecer la unidad de la ánima, con que simboliza con la Causa Primera, y con ella se junta y une, y es su como cabeza, corazón o centro, de quien y a quien depende y vuelve todo lo que la alma es, contiene, y obra. Que supuesto se puede conjeturando entender lo que son las cinco luces que, procedidas de Adán Qadmón, son como *néfeš*, *rúaḥ*, *nešamá*, *ḥayyá* y *yeḥidá* del mundo emanado, siendo aquellos escalones y grados con que del formal, universal y divino entendimiento o *maḥašavá*, que es Adán Qadmón, se desciende y baja al mundo instrumentario y casi corpóreo (en comparación de lo alto) de la Aṣilut, y diez sefirot emanadas, y que metafóricamente se distinguen en 1. Casco, 2. Cerebro, 3. Corazón o lengua, 4-5. Dos brazos, 6. Cuerpo, 7-8. Dos piernas, 9. Miembro de la generación, y 10. Su coronilla, como varias veces se ha dicho.

Y es de notar que de los cinco grados de alma[112], uno solo informa, que es el que llaman *néfeš*, luz de la boca, y sefirot de los *ʿaqudim* o coligados, y los cuatro siguientes asisten y están de fuera, como gallina que empolla los huevos, y espíritu de la divinidad que vuela sobre las aguas, y son como razón, entendimiento participado, entendimiento copulado, adepto, feliz, y por así decir, del todo endiosado, y unidad soberana

o entendimiento en acto. La distinción en dos intelectos, activo el uno y pasivo el otro, se halla en *Acerca del alma*, lib. III, cap. 5: en la naturaleza existe algo que es materia para todo género de entes, pero también el principio causal y activo al que corresponde hacer todas las cosas, y lo mismo ocurre con el alma. «Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia» (1983: 234).

112. Cf. *Midráš Be-rešit Rabbá*, sección 14, 8, como fuente de esta diversificación en cinco grados. También *El palacio de Adán Qadmón*, de Vital.

de la Aṣilut, receptáculos y vasos emanados. O digamos que debajo del universal entendimiento hay tres grados de entendimientos participados, conviene a saber, supremos, medianos e ínfimos; un grado como de alma racional y asistente, y otro como de informante y conjunta, con que descendiendo por competentes medios al mundo de las sefirot y emanado, lo produce y hace viviente, intelectual, y divino.

Mas porque en los tratados de *Kanfé Yoná*, y *Séder Aṣilut*[113] se lee diferentemente de lo que de nombrado de nuestro maestro se ha referido, será acertado que antes que pasemos adelante, se muestre que no hay contradicción, sino que lo que aquellos brevemente apuntan, aquí más larga y distintamente se explica. Con que digo que el *avir* Kadmon, que incluye los cuatro divinos nombres y las 22 letras, es Adán Qadmón de quien tratamos, cuya esencia, como informe, mas formable, llama *avir*, y cuyo acto y perfección nombra y declara por los nombres que contienen los mundos, y por las letras que significan sus principios, y los números e ideas de todas las cosas; *ṭehirú* con sus 288 luces, procedidos de los cuatro nombres de 72, 63, 45, 52, convertidos en 4 de 72 mediante el segundo *ṣimṣum* y encogimiento, (f. 116r) (porque el primero fue de En Sof, y produjo al Avir Qadmón, y este segundo fue del dicho Avir Qadmón, y causó el *ṭehirú* con las 288 luces[114]). Dicho *ṭehirú*, digo, es una comprehensión y continencia[115] de las sefirot del 1. casco, 2. de las de los ojos, 3. de las de las orejas, y 4. de las de las narices de Adán Qadmón, y que procedieron de él por dichas puertas y ventanas, mediante el sublimar de sus luces, en la parte más alta de su espiritualísimo cuerpo, por causa de la tela o diafragma que puso en el medio, con que no se pudiendo alargar y extender por todo el cuerpo, se represaron en lo alto, y como si no cupiesen en lugar tan estrecho, salieron por los agujeros ya dichos, y constituyeron la *yeḥidá*, *ḥayyá*, *nešamá* y *rúaḥ* de la Aṣilut.

Es, pues, Kéter, con las diez sefirot en círculo, las sefirot de los *ʿaqudim*, que siendo diez luces, tienen un solo receptáculo y vaso, y salieron de la boca de Adán Qadmón, y son la *néfeš* de la Aṣilut, de que tratamos; los *niqqudim* o puntos son aquellas diez sefirot instrumentarias que se explicaron del único *kelí* o instrumento de las de los *ʿaqudim* o coligados. La metafórica quiebra y muerte sucedió en las siete sefirot inferiores, de las diez de los *niqqudim* o puntos; el aderezo se hizo por las sefirot de מה que salieron del *meṣaḥ* o frente de Adán Qadmón, y se juntaron con las de סג o נב y mezcladas, convertidas unas a otras, en modo de macho y hembra, constituyeron seis *parṣufim*, de que los dos más altos se cuentan por uno y hacen un solo Kéter o Corona, y son cinco espiritualísimos cuerpos, receptáculos y vasos, animados, ilustrados, y henchidos de cinco divinísimas ánimas, luces y fuerzas, que salieron de Adán Qadmón, sobreintelectual entendimiento, y divina *maḥašavá* y mente, primer y perfectísimo efecto de En Sof, la Causa Primera.

113. «Alas de la paloma» y «Ordenamiento de la emanación», según Attali postula, el nombre de dos de los cuatro tratados luriánicos recibidos por Herrera de Saruq.
114. Vital se refiere a las 288 centellas en *El palacio de Adán Qadmón*.
115. Esto es, lo que las constituye como un todo coherente.

Y es de notar que al *parṣuf* de ʻAttiqá Qaddišá o antiguo santo corresponde, entre los cuerpos que integran el mundo de la ʻAśiyá o sensible, el sublime cielo empíreo que nuestros sabios llaman *ʻaravot*[116], que próximamente vivifica el alma del mundo, y por él, todo lo demás, a Ariḵ Anpín o extendido de faces, con sus dos parabólicas cabezas, es a saber, la de *ʼayin,* o nada, y la de Ariḵ o extendido (siendo la de ʻAttiqá la de la *yityadaʻ* o no conocida) corresponden el primer moble y el cielo cristalino, a los siete *Tiqqunim* o aderezos de la cabeza de Ariḵ Anpín corresponden los siete planetas; a los trece *Tiqqunim*, aderezos, o cantones de la *diqná* o barba, los doce signos y el Zodíaco, que en sí los incluye, a Abba o padre alto, que es todo Ḥésed o gracia, corresponde el agua, e Imma o madre, que es principio de rigor, el fuego; a Zeʻer anpín o abreviado de faces, el aire, porque es medio; a Nuqvá o su hembra, la tierra, porque es última, y que de todos recibe[117].

Capítulo XIII

En conformidad de lo que ha dicho, porque además de los tres mundos creados se ponen otros emanados, y se declara su sucesión y número, y de dónde empezó el movimiento que es causa de la variación y sucesión de todas las cosas.

En Sof, la Causa Primera creó los tres mundos, el de la Beriá o Silla de la gloria, que son purísimos entendimientos, el de la Yeṣirá o angélico, que son entendimientos no tan puros, sino aplicados al gobierno de los cuerpos, y este de la ʻAśiyá y corpóreo; y creólos por medio de un instrumento, que es la Aṣilut o mundo emanado, en quien se colocan las diez sefirot de que tratan todos los *meqqubalim* o cabalistas; que aunque explicadas en varios *parṣufim* y ordenanzas, constituyen un solo *parṣuf* o divino Adán y ordenanza de diez sefirot contrapesadas, que como perfectísimo, es ilustrado y casi animado de los cinco soberanos grados de luz y alma que el terrestre hombre[118], como su imagen en inferior modo, en sí con-

116. Esto es, el empíreo. Cf. *Casa de la divinidad*, lib. I, cap. 5: «Colegimos del sapientísimo Rabí Moisés Cordovero (su memoria para bendición) en su libro titulado *Pardés Rimmonim* o *Jardín de granados* (así traduce Herrera el título en esta obra), que los ángeles son medianos entre los cuerpos celestes y entre los grados o supuestos de la Silla de la gloria, recibiendo de estos la lumbre y entendimiento, y comunicando a aquellos el movimiento y la vida; y les atribuyen cuerpos de lapides [...] y lámparas de fuego, que entiendo son celestes o ígneos conforme a la opinión cabalística (que también lo es platónica) que compone el cielo de fuego, por no tratar de [...]*ʻaravot* o cielo empíreo, que es purísimo y luminoso fuego, habitación de los ángeles, y puras ánimas» (1731: 19-20). También en el libro VI, cap. 18-21. La discusión de los *ʻaravot*, en la *Guía de perplejos* de Maimónides, se halla en la parte primera de la obra, cap. 70: «De igual manera, ʻal que viene cabalgando por el desierto' (Sal 68,5) significa: ʻAl que domina sobre *ʻaravot* (el desierto, las estepas), o sea, la esfera superior, que todo lo domina, según reiterados asertos de nuestros doctores [...] en numerosos pasajes, afirmando que hay ʻsiete cielos' y *ʻaravot* es el más encumbrado, que a todos los circunda. El propósito aquí es el de poner de manifiesto que entienden siempre por *ʻaravot* el más culminante, y de él se afirma: ʻEl que en auxilio suyo marcha sobre los cielos'» (1994: 187).

117. Las analogías de los *parṣufim* con las categorías físicas aristotélicas se reconcilian aquí con la numerología del *Séfer Yeṣirá*.

118. El Adán hebreo.

tiene, es a saber de *yeḥidá*, *ḥayyá*, *nešamá*, *rúaḥ* y *néfeš*, que nuestro Rab y maestro llama *orot* o luces del casco de los ojos, orejas, nariz, y boca de Adán Qadmón, soberana *maḥašavá* o entendimiento.

Y esto a fin de que, perfeccionada dicha Aṣilut o mundo emanado mediante estas luces y ánimas que recibe y participa, casi por los grados de la escalera de Jacob suba y se junte por Adán Qadmón, que las difunde con el infinito principio y fin de todas las cosas, y sea su proporcionado, próximo y unido instrumento; instrumento, digo, animado de los cinco encadenados grados de ánima, que del purísimo entendimiento o divina *maḥašavá* y mente de Adán Qadmón, en virtud de En Sof, en él proceden, y que a su imagen y semejanza lo hacen intelectual y divino, y que por medio de esta intelectual e inteligible participación lo juntan y copulan con el sencillísimo Uno, que es En Sof, la Causa Primera.

Además de lo cual, Adán Qadmón, las luces del mundo de En Sof, y la Aṣilut, son tres soberanos grados de la divinidad, es a saber, el divino entendimiento, la divina ánima y el divino cuerpo, ejemplares y causas de los tres creados mundos de la Beriá, Yeṣirá y ʻAśiyá, de que la Beriá, como entendimiento, aunque creado, imita y representa a Adán Qadmón, que por esta razón, creo que en el *Zóhar* y en los *Tiqqunim*, es llamado Adán de la Beriá[119]; la Yeṣirá, como ánima, aunque formada, simboliza con las altas luces y vidas que al mundo de la emanación ilustran y mueven, y la ʻAśiyá finalmente como cuerpo y receptáculo (f. 117r) de los superiores, señala en algo a la Aṣilut, que es el sujeto y vaso en que las divinas luces y soberano entendimiento, obrando y animando, se influyen y estampan. De manera que hay divinos mundos, principios eficientes y ejemplares de estos tres creados, que son como instrumentos animados e intelectuales, con que la infinita Causa Primera todo produce, gobierna y perfecciona.

Añádese a esto que Adán Qadmón y sus divinas luces son principios y ejemplares de los seis *parṣufim* de la Aṣilut, de esta manera: Adán Qadmón lo es de la ʻAttiqá Qaddišá, que también se llama ʻAttiqá de ʻAttiqim o antiguo de los antiguos[120], que oculto y en sí consistente, a todos los que le siguen excede y causa. Como la luz que llaman del casco y cerebro lo es de Ariḵ Anpín o extendido de faces, que es el Kéter de la Aṣilut, y la primera y oculta Ḥoḵmá o sabiduría, que casi cerebro, comunica el ser, vida y entendimiento a los demás *parṣufim* y sefirot, la luz de los ojos, en su consideración intrínseca, es conocidamente principio y ejemplar de Abba o padre; la luz de las orejas, de Imma o madre, como nuestro maestro copiosamente declara; como también la luz de las narices lo es de Zeʻer Anpín o abreviado de faces, y la de la boca, de Nuqvá o su hembra. Con que me parece que queda bien declarado, porque además de la Aṣilut, que es el mundo de las sefirot y emanado, que los antepasados solamente explicaron, conviene que haya las luces del mundo del infinito,

119. *Zóhar* I, 23a; *Zóhar ḥadaš,* sección Itro, 33c, *Tiqquné ha-Zóhar*, *tiqqún* 69, 116a.
120. *Zóhar* III, 128a, donde se arguye que el antiguo entre los antiguos es imperfectamente determinable; de él se sabe solo que es el oculto entre los ocultos. Por sus obras entrevemos débilmente acerca de su existencia.

y Adán Qadmón su fuente, que el sapiente asquenazí de Luria, nuestro maestro, por divina revelación constituye.

Y es de notar que, por cuanto degeneran y se apartan los efectos del purísimo e infinito Uno, casi por *ṣimṣum* y encogimiento, salida, participación, o infusión en otro, son necesariamente finitos, múltiples, y en algún modo compuestos, imperfectos y mudables, mas con esta diferencia, que cuanto más a su origen y causa se acercan, tanto con menor composición y número incluyen mayor perfección y acto, y al contrario, cuanto más de ella se apartan, tanto son menos perfectos y eficaces, y más compuestos y multiplicados. Porque donde falta la fuerza, se suple con el número, que siendo infalible no es inconveniente, antes grandemente probable, por no decir necesario, que para bajar a la suma imperfección, composición y casi infinita multiplicación, que vemos en este sensible mundo, se constituyan tantos medios, que por sus continuos y ordenados escalones vayan sucesivamente determinando y multiplicando el único e infinito vigor de En Sof, la Causa Primera, que hasta proporcionado a los inferiores con providente e igualada razón, los produzca, conserve y rija.

Mas porque de principios del todo estables e inmóviles, aunque múltiples y diferentes, no proceden natural y próximamente mudables y temporales efectos, porque los mismos, en cuanto los mismos, siempre obran y causan lo mismo, es necesario que constituyamos mudables y casi temporales principios, que de la mudanza y varia sucesión de los inferiores sean causa. Como, por ejemplo, si el sol y la luna, con las demás estrellas, errantes y fijas, no se moviesen, aunque son muchos y tienen varias virtudes y acciones, no causarían en el mismo lugar, tiempo y sujeto, los mudables y temporales efectos que continuamente vemos, y no habría distinción de día y noche, mañana, siesta, y tarde, primavera, estío, otoño, e invierno; y mucho menos la variación de calor, frío, húmedo y seco, con las alteraciones y complexiones que de ellos resultan, como también la generación y corrupción de los elementos, mixtos, vivientes y sensitivos, que del movimiento, presencia, ausencia, aproximación, y alejamiento o distancia (f. 117v) del sol y de los demás cuerpos celestes, con sus varios aspectos y conjunciones, proceden, como Aristóteles en el segundo libro *De la generación y corrupción*[121] nos enseña, concluyendo que de la oblicuidad y desigualdad del movimiento del sol, por el Zodíaco, con que ya se muestra, ya se encubre, ya se acerca, ya se aleja, en diversas maneras y más o menos, procede el día y la noche, el verano y el invierno, y la sucesiva alternación, generación, y corrupción de los inferiores. Porque aunque uno, en cuanto uno, no produce sino uno, uno en cuanto mudable y vario puede producir varios y diferentes efectos, uno hoy y otro mañana, este cuando se acerca y aquel cuando se aleja, este con su presencia, y aquel con su ausencia, y así por consiguiente.

121. *Acerca de la generación y de la corrupción*, lib. II, cap. 10: «Así pues, la traslación del universo es a causa de la continuidad, mientras que la inclinación lo es del acercamiento y alejamiento. Pues sucede que el sol llega a estar, a veces, lejos y, a veces, cerca, y por ser desigual la distancia, resultará irregular el movimiento. En consecuencia, si el sol genera al aproximarse y estar cerca, es él mismo quien destruye por alejarse y volverse distante, y si genera por sus frecuentes aproximaciones, también destruye por sus frecuentes distanciamientos» (1987: 114).

Con que se incluye que para la varia sucesión de los efectos, además de la multitud de los soberanos principios y luces que los producen, convino que hubiese otros que ya participasen, ya dejando de participar, privasen ya todo, ya parte, de esta o de aquella propiedad, condición, y manera, o de muchas, a este o aquel efecto o a muchos, o a todos juntos, en este o en aquel tiempo, lugar, ocasión, o coyuntura, disposición y modo, porque de otra suerte, aunque habría muchas y diferentes cosas, no habría variedad, sucesión, ni movimiento en ellas, porque de lo mismo, aunque múltiple, como se ha dicho, no procede sino lo mismo, bien que múltiple, de modo que hemos de ir en infinito, sin llegar a cosa movible o conceder un grado, que aunque en algún modo es el mismo según variamente sea o dispone, viene a ser causa de varios y movibles efectos, y en particular de toda sucesión y movimiento.

Y este, a mi parecer, es en el mundo divino lo que llaman luz de la boca de Adán Qadmón, y sefirot de los *ʽaqudim* o coligados, en los cuales, según la luz de su soberano origen, casi inspirando y respirando, en la boca y por la boca, ya sale ya entra, ya más ya menos, ya del primero, o en el primer, segundo y tercer grado, y así de los demás, ya en parte ya en todo, con las otras diferencias que describe el sapiente Luria en el *Tratado de Maṭé, ve-lo maṭé*, o *Toca y no toca*[122], causa la sucesión y movimiento que ponemos en los *parṣufim* emanados, con que no solamente ya influyen Ḥésed o gracia, ya rigor o Din, ya Raḥamim o misericordia, ya una mezcolanza de todas estas propiedades o de parte de ellas, ya se juntan tres sefirot, ya cuatro, ya 5, 6, y 7; ya todas diez, y según su vario juntamiento, varían en mil maneras las acciones y efectos de los inferiores, mas también consideramos en ellos los parabólicos *ʽibbur* o preñez, *yelidá* o nacimiento, *qaṭenut* o niñez, *yeniqá* o alechar, *gadelut* o crecimiento, *moḥim* o sesos, y *zivug* o cópula, de que tan copiosamente trata nuestro preceptor, y nosotros diremos algo más adelante.

De modo que cuanto a las supremas luces, aunque muchas no produjeran naturalmente notables y temporales efectos, porque como muchas veces se ha dicho, de lo mismo, en cuanto lo mismo, siempre procede lo mismo, si no fuese que entre ellas y lo inferior se interpusiesen otras casi mudables luces que llaman *kelim*, instrumentos, o vasos, que como distintas de los superiores, casi sus estanques o canales, ya las reciben en sí, y como trasvirtiendo, los comunican a otros, ya todos, ya muchos, ya a algunos, ya de esta ya de aquella manera, para esta y aquella operación y efecto, etc., variando con su vario movimiento la identidad, estabilidad y firmeza de los superiores, proporcionándolos y apropiándolos a los inferiores, que son del todo sujeto al movimiento, porque de nuevas y varias causas, o a lo menos nueva y variamente dispuestas y aplicadas, proceden los nuevos y varios efectos.

Y esta es, a mi parecer, la causa de que en los seis días de la semana explica Malḵut la santa, que ordinariamente se llama y es la (f. 118r) Šeḵiná o divina cohabitación, sus seis extremos o sefirot del edificio, en los in-

122. Otro de los tratados luriánicos de los que Saruq habría dado noticia a Herrera, o del que le habría provisto, según Attali.

feriores, mediante los seis palacios o grados de santidad, de Metratrón el príncipe de los ángeles[123], y en el día de Šabbat, se recoge de él en sí misma, y seguida de los mundos de la Beriá, Yeṣirá y ʻAśiyá, sube a su origen, que es Ḥokmá en compañía de su esposo Zeʻer Anpín, por no decir de las pascuas, en que sube con él mismo y por él mismo a Biná, que con Ḥokmá está siempre unida, ya por Ḥésed o merced, como en *pesah* o Pascua de las Cenceñas, ya por Gevurá o rigor y fortaleza, como en ros asana o principio de año, ya por Tif'éret o hermosura y clemencia, como en *sebuot* o festividad de la dada de la Ley, ya a la misma Biná, por ella propia, como en *kipur* o Día de Perdonanza, con que en los tiempos pasados fue causa de la profecía y espíritu de santidad, de los milagros, liberación de Egipto, dada de la Ley, asistencia en el tabernáculo y Templo, y de los demás sobrenaturales efectos, y lo es continuamente del perdón de nuestros pecados, santificación de nuestras almas, y de la influencia de las sobreañadidas luces, que en el sábado y en las pascuas nos comunica, por no tratar del gobierno del mundo, en que ya juzga, ya perdona, ya ejecuta y obra, varia y temporalmente, ni de lo que obrará en el tiempo de la salvación que esperamos, resurrección de los cuerpos, renovación y perfección del mundo. Basta que tan varios y mudables efectos no pueden proceder inmediatamente de inmoble y estable causa, sino de aquella que en sí admite algún movimiento, variedad y sucesión, que, a mi parecer, empieza en las sefirot de los *ʻaqudim* o atados según el misterio de la luz, que *Maṭé, ve-lo maṭé*, o *Toca y no toca*, llega y no llega, da y quita todo, parte más y menos, etc.[124], y se va explicando y manifestando sucesivamente (porque en dicha fuente está en modo muy eminente y oculto) en las sefirot y *parṣufim* siguientes, así en los de la Aṣilut, como en las de la Beriá o Silla de la gloria, hasta que se descubre y grandemente muestra en la Yeṣirá o mundo angélico, que siendo, como los platónicos dicen, la ánima del universo[125], las de los orbes celestes y elementales, con las de los particulares cuerpos que las siguen, son por sí y primeramente movibles, y causas de todos los movimientos del mundo de la ʻAśiyá y corpóreo, y de sus orbes y partes.

En resolución, de la infinita y purísima unidad primera procedió inmediatamente en Adán Qadmón, su perfectísimo efecto, el universal número de todas las cosas, porque de aquel Uno que es igualmente sobre todo, procede próximamente uno, y todo un todo, digo, tan sencillo y uno cuanto es posible que sea el que no es el purísimo Uno, que como tal, excluye de sí, del todo, toda multitud y número, que es necesariamente dependiente, compuesto, imperfecto y postrero, conteniéndolo todavía en su infinita unidad y eminencia, como contiene el centro todas las líneas que de él proceden, y el sol todos los rayos y colores que de sí difunde, y fuera de sí causa. De manera que se puede considerar en Adán Qadmón la universidad de todas las cosas de que en virtud de En Sof es

123. El misticismo merkavá sitúa los siete *hekalot* o palacios en los más altos firmamentos.
124. Aquí aparece un concepto muy conocido denominado en arameo *maté, ve-lo maté*, «llega y no llega». En el *Zóhar* se lee que no existe abundancia que no esté compuesta por Gevurá y Ḥasadim. Podemos observar un fenómeno que bien podríamos definir como de «ascenso con la intención de descender».
125. Cf. Vahayny, 2011.

causa, en el menor número y composición que hay fuera del puro Uno, como, por ejemplo (no obstante que el 4, 3, y 2 son primeros), en el número cinco que contiene el primer par, que es dos, y el primer impar que es tres, con que viene a ser el primero y el más perfecto de todos los compuestos números, y que en sí los contiene a todos, pues todos necesariamente son pares o impares[126].

Y en efecto, se puede considerar en este cinco de Adán Qadmón el nombre inefable, que siendo uno, consta de cuatro letras, con que es cinco, y como varias veces se ha dicho, representa los cinco mundos, (f. 118v) las cinco divinas luces, y los cinco *parṣufim* y ordenanzas de diez sefirot, que en sí incluyen la universidad de todas las cosas, es a saber, la punta de la *yod* significa en los mundos el del Infinito, en las luces, la del casco; en los *parṣufim* el de ʻAttiqá Qaddišá, la misma *yod* en los mundos, el de la Aṣilut; en las luces, la de los ojos o cerebro, y en los *parṣufim*, el de Abba; la *he* primera señala en los mundos el de la Beriá, en las luces la de las orejas, y en los *parṣufim* al de Imma; como la *vav* demuestra en los mundos, al de la Yeṣirá en las luces, a la de las narices; y en los *parṣufim*, al de Zeʻer Anpín; y la *he* segunda, finalmente demuestra en los mundos, al de la ʻAśiyá en las luces, a la de la boca; y en los *parṣufim*, al de Nuqvá del Zeʻer Anpín, que incluyen cuanto fue, es y será.

Mas lo que por ejemplo Adán Qadmón contiene y alcanza en el número de cinco, que es el primero e impar y, por consiguiente dos, inmediato al uno, incluye y entiende el que le sigue en diez, multiplicando cada grado o unidad de los cinco en dos, es a saber, en la luz que excede y abraza, y en la que penetra e hinche; donde el tercero, quizás, comprehende todo en número de veinte; añadiendo al diez precedente otro diez, quiero decir, a cada uno de los cinco primeros, además de sus diez luces, los diez *kelim*, receptáculos y vasos de que constan, es a saber, a cada uno de los cinco, que ya son diez, dos, de que el uno es interior, y el otro extrínseco[127]; sigue el cuarto grado, que verosímilmente contiene todo en más multiplicado número, como de cuarenta; considerando, además de lo dicho, el doble hábito de descendida y subida, con que proceden de su causa y a ella se convierten y vuelven, y así sucesivamente, hasta que se llegue al mayor y más multiplicado número, que en los divinos y grandemente incorpóreos es posible que haya.

Añádese a esto que entre los altísimos grados que con mayor o menor multiplicación y número entienden continuamente todas las cosas, con único y estable acto, y entre los inferiores, que nunca nada conocen, es conveniente que se interpongan medianos grados, que aunque todo entienden, no es con única comprehensión y vista, sino con muchos y sucesi-

126. Cf. Vital, *El palacio de Adán Qadmón*, puerta III, cap. 2, con claro influjo de *Idrá Rabbá* e *Idrá Zutá*: «Hallamos que el secreto de la palabra *behibar'am* (Gn 4) es 'Los creó con fuego'» (2008: 102).

127. El proceso de emanación es descrito así, del modo siguiente: primeramente, los cinco *parṣufim* son creados a partir de la unidad de Adán Qadmón; en segundo lugar, estos cinco son multiplicados por dos, y el resultado son las diez sefirot del mundo del infinito; en tercero, el segundo paso es repetido, pero por adición, y así, hay veinte sefirot, las diez del mundo infinito, y ʻ*or penimí*, y las diez de Aṣilut o el ʻ*or maqif*.

vos actos, y por decirlo más claramente, con movimiento, y uno después de otro, pero con esta diferencia, que los más altos de estos medianos grados alcanzan muchas cosas con única vista, los siguientes, menos, y los próximos a estos, aún menos, hasta que por orden descendiendo se baja a aquellos que con una visión alcanzan un solo objeto, mas continuando de este a otro, y de aquel a otro, y otro, con tantas visiones y actos cuantos son los objetos inteligibles, sucesivamente discurriendo, los alcanzan al fin a todos. De modo que casi imitadores y émulos de los altos, lo que aquellos, con único y estable acto continuamente poseen, conciben estos intelectualmente en sí, explican y comunican a otros, con temporal sucesión y movimiento, en muchos y varios intelectuales y voluntarios actos y acciones y, por consiguiente, efectos, porque siendo en sí más divisibles, por la gran multitud que incluyen, y por la misma razón, menos eficaces y poderosos, no pueden, como los más altos, entender y explicar todo en única intelección y acto, entendiendo y explicando, pues, con muchos y sucesivos actos, con que además de las intelecciones y voluntades que he dicho, explican ya estas, ya aquellas potencias y acciones, no solamente en sí, mas en los inferiores de que son causas.

Con que el único e inmudable vigor e influjo de En Sof, la Causa Primera, no solo se multiplica de grado en grado en la multitud de las soberanas sefirot y luces, mas también se hace en algún modo variable y movible en estos medianos, variables y movibles grados con que causa la varia y mudable sucesión de los inferiores.

(f. 119r) Capítulo XIV

Declara cómo de los 5 y 6 mundos antedichos se integra y compone uno solo, que a manera de Adán u hombre, consta de sus miembros, potencias animísticas y supremo entendimiento.

Puédese decir probablemente, como Rabenu Mošé bar Maimon, que llaman de Egipto, en el primer libro de su *Moré Nevuḵim*, capítulo 72[128], que la universidad de todos los producidos, que consta de varios mundos compuestos de innumerables géneros, especies e individuos, es semejante a un singular hombre, que como mundo abreviado y pequeño, consta de entendimiento, ánima y cuerpo, y de sus acciones, hábitos, potencias y miembros, y que como León Hebreo en sus *Diálogos de amor* doctamente nos enseña, contiene en sí todos los tres mundos que él, siguiendo a los peripatéticos, distingue en el intelectual, en que pone la divinidad, el entendimiento y el alma, y el celeste, que consta de orbes y estrellas, y en el sublunar, que incluye los elementos y elementados[129].

128. Leemos: «Debes saber que este universo, considerado en su conjunto, constituye como una sola individualidad, y nada más; quiero decir, el globo del cielo supremo, con todo su contenido, es, a no dudarlo, un individuo, como Zayd y Omar, con el mismo título de individualidad. La diferencia entre sus respectivas sustancias, es decir, las de este globo con todo lo que en él se encierra, son del orden de las que caracterizan a los miembros de una persona humana» (1994: 197).

129. *Diálogos de amor*, segundo diálogo: «Ya me has oído decir en otra ocasión, Sofía, que todo el universo es un individuo, es decir, como una persona, y cada una de estas cosas corporales y espirituales, eternas y corruptibles, es miembro y parte de este gran individuo, que todo él

Mas nosotros, siguiendo a nuestros Ḥaḵamim o sabios, y a los platónicos, que como más divinos son a ellos más conformes, no incluimos a la Causa Primera en ningún modo, antes la consideramos como infinita, antecedente, y excedente a todos los mundos, y su inmenso principio y fin, y el primer mundo, en que hay el primer universal número, es el divino entendimiento o Adán Qadmón y sus luces, que llaman mundo del infinito, a quien en los creados corresponde la Beriá o Silla de la gloria, y sus intelectuales supuestos. Pero el segundo mundo es la Aṣilut o divinas sefirot y numeraciones, que casi ánima dependiente del entendimiento, a todos los inferiores da ser y vida, y que en los formados es análoga a la Yeṣirá o mundo angélico, como el de la ‘Aśiyá y corpóreo se asemeja a la Beriá, en quien las soberanas luces se envuelven y posan, casi ánima participante de entendimiento en su proporcionado cuerpo.

Y viniendo a la comparación, decimos que el mundo del infinito, es a saber, el más perfecto efecto de la infinitamente perfecta Causa Primera, es el entendimiento o *maḥašavá* de todos los mundos, que los platónicos llaman mundo inteligible, hijo de Dios y mente primera, y Zoroastro, paterno profundo, en quien colocan las unidades e ideas representadoras y causadoras de todas las cosas, y el primer ser, vida, y entendimiento, a que corresponde en el hombre su unidad suprema y su inmoble entendimiento. De modo que siendo Adán Qadmón y sus luces el primer (f. 119v) entendimiento, es quizás la metafórica luz que sale de su casco, como su sumidad[130] y más alto grado, la soberana unidad de su esencia, que en sí contiene, y fuera de sí explica todas las unidades de todas las esencias; la luz del cerebro y ojos es su esencia, que incluye y produce todas las demás esencias; la de las orejas su vida, con las demás vidas; la de las narices, su entendimiento y todos los otros; y la luz de la boca es finalmente su voluntad, según en sí contiene, y fuera de sí causa y mueve todas las demás voluntades.

Ahora, los cinco *parṣufim* de la Aṣilut o mundo emanado son los cinco grados de la ánima, que según los sapientes del Talmud y cábala, dan

y cada una de sus partes han sido producidos por Dios para un fin común al conjunto, al mismo tiempo que con un fin propio para cada una de las partes. Síguese que el todo y las partes son felices cuando cumplen recta y completamente los cometidos que les ha encomendado el Sumo Hacedor. El fin del todo es la perfección conjunta del universo entero, señalada por el divino arquitecto, y el fin de cada una de las partes no se ciñe tan solo a lograr la perfección del conjunto, que es el fin universal y primera intención de la Divinidad. Cada parte fue hecha, ordenada y dedicada más a alcanzar este fin común que el fin propio, hasta el extremo de que, al faltar parte de tal cooperación en los actos relacionados con la perfección del universo, el defecto sería mayor y llegaría a ser más desgraciado que si careciera de su acto propio» (2002: 164) Y más adelante: «El Sumo Dios produce y gobierna el mundo con amor, y lo une en una unidad, porque siendo Dios uno con unidad simplicísima, es preciso que lo que de Él procede también forme una unidad completa, pues de uno procede uno, y de la unidad pura procede unión perfecta. Así, el mundo espiritual se une al corporal gracias al amor; las inteligencias separadas o ángeles divinos nunca se unirían a los cuerpos celestes ni los informarían ni les harían de almas que les dan vida si no los amaran; ni las almas intelectivas se unirían a los cuerpos humanos para hacerlos racionales si no las obligase a ello el amor; ni el alma de este mundo se uniría a la esfera de la generación y de la corrupción si no fuera por el amor. Finalmente, los inferiores se unen a sus superiores, el mundo físico al espiritual, el corruptible, al eterno, y el universo entero con su Creador, mediante el amor que por Él siente, por el deseo de unirse a Él, y de llegar a ser feliz en Su divinidad» (2002: 166).

130. Cualidad de sumo. Ápice o extremo de una cosa.

ser, vida, y perfección, a todos los mundos, es a saber, ʻAttiqá Qaddišá y Ariḵ Anpín, que de ordinario, en el *Zóhar* se toman por uno, y lo son, pues ambos constituyen una sola Corona o Kéter de la Aṣilut, son la *yeḥidá* del gran y único hombre, quiero decir, de la universidad de todos los producidos; Abba es su *hayá*, o *nešamá* de la *nešamá*, Imma su *nešamá*, Zeʻer Anpín su *rúaḥ*, y Nuqvá es finalmente su *néfeš* y último grado, o potencia del alma del grandísimo hombre.

Quedan los tres mundos de la Beriá, Yeṣirá, y ʻAśiyá por el cuerpo de este universalísimo hombre, de que la Beriá corresponde a la cabeza, que incluyendo los sentidos interiores y exteriores, es la más alta y noble parte del cuerpo humano, receptáculo y silla de la ánima racional, y por ella, del entendimiento, ministra e instrumento de ambos, y que impera y dirige a los demás miembros, y los encamina y lleva, por convenientes medios, a su fin y ultimísima perfección. Mas el cuerpo, es a saber, pecho, vientre, brazos y manos, son verdadero símbolo del mundo de la Yeṣirá, que consta de ángeles y ánimas, de los cuales y de las cuales procede el movimiento, la vida, vigor y operación de los inferiores, casi corazón, y los demás naturales y vitales miembros, que vivifican, conservan, aumentan y mueven a todos los inferiores; porque, como los académicos dogmatizan, de la ánima y naturaleza universal del mundo, y de las particulares que las siguen (que cabalísticamente son Metatrón y Sandalfón, con sus secuaces, que son los angélicos y humanos *ruḥot* o espíritus, y las *nefašot* y vivificaciones de ambos) procede, además del regular movimiento celeste, toda generación, corrupción, alteración, aumento, decremento y local mudanza de la región elemental y subceleste.

Queda el mundo inferior de la ʻAśiyá, representado por el miembro de la generación, y por las piernas del único y universal hombre, de que la pierna derecha, que es Néṣaḥ y significa eternidad y victoria, corresponde al cielo, con sus incorruptibles orbes y estrellas, que como de quintaesencia, excede y avanza los inferiores elementos y elementados, y de sí expele, y abajo arroja, toda corrupción y muerte, causando por la sucesión de los mortales individuos la eterna continuación de las especies. Mas la pierna izquierda, que es rigor y Din, es demostración de los elementos, y de lo que de ellos consta, y se llama Hod, que se interpreta confesión y alabanza, porque en los inferiores y por los inferiores, es la divinidad grandemente alabada y servida, y de ellos, como nuestros divinos nos enseñan, depende la *ṭohorá* o conversión, que a los superiores, en algún modo, despierta y mueve, y en particular, la del hombre, que correspondiendo al *berit* o miembro de la generación, es causa del loor y confesión con que él y por él, los demás inferiores se convierten, levantan, y unen con la Šeḵiná o Malḵut la Santa, que con esta, casi provocación y despertamiento del agente, preparación del paciente, ocasión y causa, *sine qua non*, y como dicen, *máyim nuqebim* o aguas femeninas, que también con la (f. 120r) Escritura y sabios del Talmud se puede llamar ayuda, según lo de subientes cielos[131] con tu ayuda sube a Tif'éret o

131. Cf. Sal 19,6: «De un extremo de los cielos es su salida, y su curso hasta el término de ellos; y nada hay que se esconda de su calor».

Ze'er Anpín, su esposo, y por él y con él, a los superiores, y se unen las luces altísimas de grado en grado, hasta la suprema, que lo está grandemente y siempre con En Sof, la Causa Primera, alcanzando el último fin para que todo fue producido, que es la comunicación y manifestación de la Causa Primera en sus efectos y a sus efectos, que solamente por esta unión se consigue.

Y que el hombre corresponda al miembro de la generación se prueba de que es perfectísimo entre los inferiores, como el miembro lo es comparado a las piernas, causa (como aquel en virtud generativa contiene todo el hombre) de un total y perfecto hombre, por quien solamente se comunica la divinidad al género humano, a veces obediente a la razón y su ministro, y a veces renitente[132] a ella, rebelde y contrario, causa de merecimiento y culpa y, por consiguiente, de premio y pena, semejante a la lengua y al corazón, y que como el primero, que está entre los brazos, y el segundo, que ocupa el medio del cuerpo, se coloca entre las piernas y en la mitad del hombre, y según lo que se lee en el *Libro de Yeṣirá*, atribuido a Abraham nuestro padre, es fiel, contrapesador, y medianero, o como se dice en hebraico *maḵría'*, de los diez dedos de los pies; como lo es la lengua de los diez dedos de las manos, casi sefirot primeras, y las otras segundas, en el principio cubierto de las *qelipot* o espíritus inmundos, casi orla y prepucio, y después, misteriosamente, por la circuncisión libre de ellos y de toda contaminación y cautiverio aplicado a la divinidad, y de su carácter y sello impreso y santificado[133].

En conclusión, la Causa Primera, como sumamente una, creó un solo perfectísimo efecto, que es el gran y universal hombre, que en sí contiene, como partes de que es compuesto, los cinco mundos, de los cuales el del infinito es su entendimiento, que consta de Adán Qadmón, arquetipo de 'Attiqá Qaddišá de la luz del casco, idea de Ariḵ Anpín de la luz del cerebro y ojos, ejemplar de Abba, de la luz de las orejas, dechado de Imma, de la de las narices, modelo de Ze'er Anpín, y finalmente de la luz de la boca de Adán Qadmón, de quien Nuqvá de Ze'er Anpín es imagen. Es compuesto también el universal hombre de ánima, de que Kéter y la punta de la *yod* del nombre inefable es su *yeḥidá*; Ḥoḵmá y el mismo *yod* es su *hayá*; Biná y la *he* primera, su *nešamá*; Tif'éret con las demás sefirot del soberano edificio, y la *vav* es su *rúaḥ*; Malḵut, y la *he* segunda de Tetragrámaton alabado, es su *néfeš*. Tiene asimismo este grandísimo hombre su cuerpo, del cual la cabeza es la Beriá o Silla de la gloria, en que los cinco sentidos exteriores corresponden a los cinco *parṣufim* que acabamos de decir, aplicándolos a la ánima y los cuatro sentidos interiores, representan las cuatro letras del nombre inefable, los cuatro nombres de 72, 63, 45 y 52, los cuatro mundos, cuatro pies o columnas del Trono de la gloria, y cuatro ejércitos de ángeles, con sus cuatro vivientes, *ḥayyot*, y cuatro *ofannim* o ruedas, y la frente, dos ojos, dos orejas, dos

132. Vocablo que en tiempos de Herrera significaba «reacio».

133. *Séfer Yeṣirá* 6,7: «Hay siete de las que tres están contra tres, y una las pone en equilibrio. Hay doce que están en guerra todo el tiempo; tres de ellas producen amor, y tres producen odio; tres son animadoras, y tres destructoras» (1993: 55).

agujeros de la nariz, con los dos labios y una lengua, demuestran las diez sefirot que la Beriá incluye.

Y como en estos hay cinco *ḥasadim* o gracias, y cinco gevurot o rigores, así en aquellos hay dos perfiles del rostro, con cinco en el uno y cinco en el otro, contando la frente y lengua, que están en medio, como participantes de los dos extremos o lados. Simboliza, pues, el cuerpo y los brazos, con la Yeṣirá o mundo angélico, en que los dos brazos, los dos pechos, y el vientre representan sus cinco (f. 120v) *parṣufim* y grados de ánima, y los diez dedos de las dos manos, además de las diez sefirot, y cinco *ḥasadim*, y cinco gevurot, significan los diez coros angélicos, contenidos en los dos kerubim, casi dos manos, Meṭaṭrón, y Sandalfón, es a saber, 1. *ḥayyot ha-qodeš*, 2. *ofannim*, 3. *er'elim*, 4. *ḥašmalim*, 5. *śerafim*, 6. *mal'akim*, 7. Elohim, 8. *bené* Elohim, 9. kerubim, y 10. *išim*, como Rabi Moisés Bar Maymón los dispone, de que hemos tratado más exacta y largamente en el libro de la *Casa de la Divinidad* que ha días que compusimos[134].

Quédanos el vientre, por el cielo empíreo o arabot, y por la extensión o expansión que está sobre las cabezas de los vivientes, que tengo por lo mismo, y los dos pechos, por las dos fuentes con que casi alechando, mantienen a los cielos y a los elementos y elementados, o a los racionales y a los que carecen de discurso. Es finalmente el mundo celeste y elemental, representado por las piernas, y el *berit* del universal hombre en que se consideran cinco miembros, dos piernas, dos pies, y un *berit*, o dos piernas, dos testículos y una verga, con que corresponden a los cinco *parṣufim* y cinco grados de la alma los cinco cuerpos de este visible mundo, es a saber, la quintaesencia, que llamamos cielos, y los cuatro elementos; y los diez dedos de los pies demuestran las diez sefirot de la 'Aśiyá, las diez esferas del cielo, las diez cuadrillas de *qelipot* o espíritus inmundos, y diez compuestos de los elementos, es a saber 1. mixtos imperfectos, 2. mixtos perfectos, 3. plantas, 4. peces, 5. aves, 6. animales terrestes, 7. hombres, 8. espíritus aqueos, o de la infinita región del aire, 9. aéreos y 10. ígneos; o más llanamente, 1. elementos, 2. mixtos imperfectos, y 3. perfectos, 4. hierbas, 5. plantas, y 6. árboles, zoofitas, o 7. plantas animales, 8. animales indisciplinables, y 9. disciplinables, y 10. hombres, o racionales.

Y por concluir con pocas palabras, podemos decir, con Plotino, en su libro *De homine*, que Adán Qadmón corresponde al entendimiento, sus cinco luces a la razón, en que se colocan los cinco hábitos de intelecto, arte, prudencia, ciencia y sapiencia; la Aṣilut a la imaginación primera,

134. *Casa de la divinidad*, lib. I, cap. 1: «como la creación del mundo, que se hizo con diez dichos, y ordenó a la silla, escuadrones, coros de ángeles que la administren, a saber, Mal'akim, Er'elim, Ḥayyot, Ofannim, Ḥašmalim, Elohim, Bené Elohim. Y a estos hizo ministros, a saber, Samael y todas sus cuadrillas, que le son como nubes, para cabalgar en ellos y descender a la tierra, y le son como caballos. ¿Y de dónde tenemos que estas nubes le son como caballos? De Isaías, cap. 19, que dice: He aquí Tetragrámaton cabalgó sobre nube y vino a Egipto, y como lo vieron a manera de caballo debajo de la cuadriga del Santo Bendito El, se desvanecieron los ídolos y se desleyeron los corazones de los hombres de Egipto, como hielo que se derrite a la presencia del fuego» (1731: 3-4).

casi razón particular y no organizada; la Beriá a los sentidos del animal, así interiores como exteriores; la Yeṣirá a la vegetativa; y la ʻAśiyá al cuerpo natural y organizado del gran y universal hombre. Y viene bien, porque además de otras razones, que por brevedad callo, las tres primeras son casi potencias propias de las almas separadas del cuerpo y divinas, y las otras tres siguientes son propias del cuerpo, y que inclusas en él, hacen con él un natural compuesto.

Y porque no se admire alguno de esta nuestra exposición, traeré en sustancia lo que el Ḥaḵam Rabí Isaac de Luria asquenazí, nuestro corifeo, dice en el segundo discurso del *Libro de la orden de la Aṣilut*[135], que algunos llaman *Kanfé Yoná*, o *Alas de paloma*, en el cual, tratando de Malḵut cuando se extiende del mundo emanado a los tres inferiores, creado, formado, y hecho, concluye que comunicándoseles se hace: ה (*he*) según el secreto de דו que representa el misterio de los dos *querubim*; macho y hembra, que envueltos e inclusos en Metatrón, macho y *vav*, y Sandalfón, hembra y *dalet*, se copulan y juntan, conteniendo en sí los tres mundos, de esta manera: sus cabezas quedan por alma y vivificación de la Beriá, que es la Silla de la gloria; sus seis extremos, que son dos brazos, dos piernas, el cuerpo y el miembro de la generación, se extienden al mundo de la Yeṣirá o angélico, y lo animan; su Malḵut, casi coronilla del miembro, se comunica al mundo de la ʻAśiyá y corpóreo, y le da vida. Y procediendo más adelante, dice que la cópula de la Beriá, en que está la cabeza de los tres mundos, es mediante la boca, y por la lengua, según lo que en el *Libro de la formación* se lee que las sefirot están (f. 121r) ordenadas según el *berit* de la lengua, más la cópula de la Yeṣirá, en que están los brazos, piernas, cuerpo y miembro de la generación, se hace mediante el *berit* de dicho miembro, que llama el ya nombrado libro *berit ha-maʻor*, concluyendo que por la primera cópula de la lengua y boca, que es del todo intelectual e inteligible, dice el sapiente en su amoroso y misterioso Cántico, béseme de besos de su boca. En resolución, haciendo a Malḵut ánima de los tres mundos, inteligible, racional, y corpóreo, como realmente lo es, constituye por cabeza de este gran cuerpo a la Beriá y Silla de la gloria, por cuerpo con sus seis extremos, alto, bajo, derecho, izquierdo, atrás y adelante, a la Yeṣirá o mundo angélico, y por extremo, parada y sujeto de todo, casi fin del miembro, a la ʻAśiyá o mundo corpóreo, apropiándoles sus cópulas y juntamientos, como a aquellos que constan de machos y hembras, o dantes y recipientes, que todo simboliza grandemente con lo que hemos declarado.

135. Tal como Altmann señala, «la referencia al libro *De homine* de Plotino produce confusión. Tal título no se halla en la lista de los contenidos en las *Enéadas* que debemos a Porfirio, y que es fielmente reproducida por Ficino. Nos es, pues, complicado localizar el pasaje» (1987: 19, nota 100). Altmann prosigue desvelando cómo Idel le hizo notar un curioso paralelismo entre el pasaje de Herrera y los cinco elementos de la razón en un texto escrito por Natán de Gaza: «Hay cinco formas de conocimiento [...] en Adán Qadmón: conocimiento simple [...] pensamiento [...] arte [...] conocimiento de hermandad y conflicto, y conocimiento omniabarcante. La esencia de estos estaba en Adán Qadmón» (*ibid.*). Altmann observa como Herrera identifica aquí un ignoto *Séder ha-Aṣilut* con el *Séfer Kanfé Yoná*, obra atribuida a Luria por Yosef Ergas, pero escrita por su discípulo Moisés Yoná y elaborada por Di Fano, aunque en un pasaje anterior había distinguido las obras como dos escritos diferentes» (1987: 20, nota 102).

Capítulo XV

Pone en Adán Qadmón seis hábitos y consideraciones, de las cuales depende todo su ser y perfección, como también el de todos los mundos, que son seis, contando a él por uno.

1. Adán Qadmón, como también cualquier otro efecto, comparado a su equívoca y soberana Causa, debe estar y está en la infinita y primera, de que inmediatamente procede, con aquella infinidad con que excediendo a todo es improporcionada a todos sus efectos; porque si en ella, en algún modo, no estuviera, aunque con el exceso que se ha dicho, nunca viniera a ser lo que es en su propia naturaleza. Y esta es el primer hábito del efecto primero, común a todos los demás.

2. Sigue la segunda, que es aquella con que la Causa Primera, entendiendo y queriendo, se relata a este su primer y más excelente efecto, que en sí podemos decir que concibe, entendiendo, y fuera de sí quiere producir y casi parir, como después actualmente produce y pare. Y en este hábito o consideración parece que sale ya Adán Qadmón de aquella infinidad que, absoluta y exenta de toda relación y determinado modo, es a él y a todo lo demás que es o puede ser, totalmente excedente e improporcionada, y llega (aunque dentro del infinito que siempre queda en sí e ilimitado) a proporcionarse, con la relación de comunicador a comunicado, a dicho Adán Qadmón, su primer efecto, que ya en su origen es entendido y querido, procediendo después de él como de su propio ejemplar e idea, que grandemente representa e imita.

3. Tercer hábito[136] es la producción con que En Sof comunica a este Adán primero el ser, con que existe fuera de su causa, en su propia y determinada naturaleza, y

4. Cuarto es la conversión y disposición con que lo convierte a sí, a fin de darle el bien ser y perfección, como primero le había dado el solo ser, porque si en el primer instante o grado de su ser produjera a Adán Qadmón del todo perfecto y acabado, no se convirtiera a su causa, como (f. 121v) es cierto que hace, antes contento y feliz en sí mismo, parando se aquietara. Es, pues, necesario que se convierta a su causa, y porque ninguno se levanta a lo que le excede, ni recibe aquello de que por sí carece, si no es en virtud del más alto, que como tal a sí lo sublima, y que como perfecto y en acto, lo prepara y dispone para comunicarle lo que de fuera ha de recibir para ser perfecto, siendo verdad que el mismo agente que imprime la forma, dispone el sujeto o materia para que la pueda recibir y reciba, y así es cierto que En Sof, en cuarto grado, convierte y levanta a sí a su efecto.

5. Y lo dispone y hace capaz y hábil para que reciba, en quinto grado o hábito, la perfección de que carecía y que le quiere comunicar, como actualmente comunica.

6. Mas convertido Adán Qadmón a su causa, y dispuesto y preparado para recibir su última perfección y cumplimiento, la recibe en su sexto

136. Tercera habitud.

y último hábito, de manera que queda en sí perfecto y felicísimo, unido con su fuente, y lleno de su vigor y eficacia, con que después produce y gobierna todas las cosas.

De manera que en Adán Qadmón o Kéter, el más alto y primero, y en resolución, en el primer efecto de la Causa Primera, se consideran seis hábitos o *beḥinot*[137], uno más perfecto que otro, y uno dependiente de otro, de que:

1. El primero es estar en su causa, que es la infinita y primera, con aquella improporcionada excelencia con que a este su efecto, y a los demás, incomparablemente excede;
2. El segundo es el estar en el entendimiento y voluntad de su fuente, que relatándose a él como a participable, lo concibe expresamente en sí, y quiere determinadamente producir fuera de sí.
3. A que se sigue el tercer hábito, con que actualmente lo produce, y emanando de su intrínseca infinidad, aunque ya a él referida y relatada, lo coloca y pone, por así decir, en su propia comunicada y determinada naturaleza, con que fuera de su causa en sí propiamente es y consiste.
4. Cuarto hábito es la conversión con que su causa a sí lo levanta, dispone y cualifica, de modo que puede recibir las perfecciones de que carecía, y de que tiene necesidad para ser perfecto, y a su causa grandemente semejante;
5. Que en quinto hábito o grado se las comunica e infunde; de manera que, felicísimo y potentísimo a imitación de su causa, a quien representa no solamente en el ser, mas también en el obrar.
6. Produce y causa en el sexto hábito o grado sus inferiores, mas muy excelentes efectos, y todo con el vigor y concurso de En Sof, su principio, sin el cual ni él, ni otro, es, puede, u obra.

Y de estos seis hábitos y consideraciones dependen todas las cosas, que de la Primera Causa, por su medio, han sido producidas, quizás, en este modo:

1. de aquella infinidad que en su suma eminencia, excediendo, contiene todas las cosas, procede Adán Qadmón, su primer y más excelente efecto, y excediendo a los demás los contiene eminentemente;
2. de la continencia con que se relata a su primer efecto y a los otros, emanan las luces del mundo del infinito, que explicadas en muchos y encadenados grados, se van proporcionando y aplicando a los futuros instrumentos, *kelim*, o vasos;
3. de la producción con que constituyó a este su primer efecto, procede el mundo de la Aṣilut o emanado, de quien, como de primero, todos los siguientes dependen;

137. Según Cordovero, las *beḥinot* (aspectos) describen los modos potencialmente infinitos en los que una sefirá está ligada con las otras. Cf. *Huerta de granados*, parte IV, cap. 10, donde se lee que «el alma superior tiene 310 generalidades y aspectos (*beḥinot*). Se trata de la sabiduría, y estos aspectos son modos o mundos en los que se despliega. Aun así, todas las sefirot son llamadas 'las almas [...] de los otros efectos bajo ellas'» (2007: 204).

4. de la conversión y preparación del primero es creado el mundo de la Beriá, y Silla de la gloria;

5. de la perfección que comunica a Adán el precedente, resulta y es formado el mundo de la Yeṣirá y angélico;

6. y del concurso con que acompaña la operación del mismo, depende y es hecho el mundo de la ʻAśiyá y corpóreo.

Esto es en los mundos, que en las soberanas luces, 1. en cuanto excede En Sof el incausado a todas las cosas, produjo la luz del casco; 2. en cuanto las contiene, a la luz del cerebro; 3. en cuanto, ya fuera de sí, causa y obra la luz de los ojos, 4. en cuanto convierte y dispone, a la de las orejas; 5. en cuanto perfecciona, a la de las narices; 6. y en cuanto finalmente concurre con la operación, para constituir el inferior efecto, explica la luz de (f. 122r) la boca.

Y en los *parṣufim*, ʻAttiqá Qaddišá corresponde al primer grado, y de él depende Arik̲ Anpín, del 2.º, y de él emana, Abba al 3.º, Imma al 4.º; Zeʻer Anpín al 5.º; y Nuqvá al 6.º de quien son producidos.

Capítulo XVI

De 5 potencias o grados que se consideran en Adán el procedente dependen los 5 mundos, y mucho más lo que entiende a su Causa, que es la infinita y primera, como a quien excede a todo, contiene a todo y lo produce, conserva y perfecciona, con las 3 causalidades de eficiente, forma y fin que le atribuimos.

Adán Qadmón, en cuanto es unidad de todas las unidades, que son como coronas y centros de todas las incorpóreas esencias, produce el mundo del infinito, en que resplandecen las soberanas luces; en cuanto es el primer inteligible que contiene y abraza todas las ideas o formas representadoras y causadoras de todas las cosas, explica emanando al mundo de la Aṣilut, que incluye en sí a las sefirot divinas, números, pesos, medidas, y reglas intelectuales y perfectas de todas las criaturas; mas en cuanto este Adán Qadmón es entendimiento, crea la Beriá o Silla de la gloria, que consta de puros entendimientos apartados de la materia; en cuanto es vida y forma, a la Yeṣirá o mundo angélico, que son movedores y almas de los más excelentes cuerpos; y en cuanto es esencia, que en él es lo menos perfecto y último en la resolución, fabrica el mundo de la ʻAśiyá y corpóreo, que comparado con los otros, es muy imperfecto pero perfeccionable, y al fin perfeccionado por los más altos, como lo es la esencia, por la vida, entendimiento, inteligible, y unidad.

Además de lo cual, es digno de saber que del unicísimo y sumamente perfecto Causador primero procedió inmediatamente, como muchas veces se ha dicho, un solo perfectísimo efecto, que es Adán Qadmón, (u hombre precedente o antecedente), soberana *maḥašavá* o entendimiento, que conociendo a su Causa, así en cuanto en sí misma consiste y excede a todo (no embargante que en este grado es, como infinita, totalmente incognoscible y oculta, con que no la alcanza sino por negación y exceso) como también en cuanto se relata a todos sus efectos, y es comunicable a

ellos, participable e imitable de ellos, explica el nombre inefable de cuatro letras, produciendo los mundos que le corresponden.

Y primeramente la punta de la *yod*, y del mundo que llaman del infinito, en el cual incluidos, él y las cinco soberanas luces que de él próximamente dependen, representan, cuanto es posible, a la Primera Causa, (f. 122v) según excediendo a todas las cosas las contiene en sí con suma eminencia y exceso; como en segundo o tercer grado (digo segundo o tercero, porque se puede y suele considerar como uno solo y como dos) explica el *yod* del nombre de la esencia, y produce al mundo de la Aṣilut y emanado, y esto en cuanto conoce a su Causa, según entendiendo y queriendo contiene y comprehende en sí todas las cosas, a que como participable a participantes se relata y refiere, representando por aquella letra que significa el universal número de diez, que en sí todo contiene, y fuera de sí todo explica, y por aquel mundo que en excelente modo incluye en sí las raíces, mesuras, fuerzas, razones, simientes y formas de todas las cosas. Pero en cuanto Adán Qadmón o primera inteligencia conoce a su Causa, que es la universal y primera, como eficiente de todas las cosas, explica en tercer o cuarto grado la *he* primera del cuadrilátero alabado, y crea al mundo de la Beriá o Silla de la gloria; pero conociéndola, como causa formal, conservadora y gobernadora del universo, explica en cuarto o quinto grado la *vav* del nombre inefable, produciendo y formando al mundo de la Yeṣirá y angélico; y finalmente contemplándola, como aquel fin que atrae a sí y perfecciona en sí a todas las cosas, explica la *he* postrera de Tetragrámaton alabado, y fabrica al mundo de la ʻAśiyá y corpóreo. Y lo que hemos dicho de los mundos se puede y debe aplicar a las divinas luces y *parṣufim* soberanos, que por varias consideraciones se dividen en seis y en cinco, y corresponden a los seis hábitos, y cinco o seis conocimientos, que se acaban de referir.

A que añadimos que aquel infinito que. 1. excede a todo, 2. contiene a todo, y 3. lo produce, 4. gobierna y 5. perfecciona, con tres causalidades, es a saber, 3. la eficiente, 4. la formal, y 5. la final, obrando todo, 3. o por Ḥésed y gracia, 4. o por Din y justicia, 5. o por Raḥamim y misericordia, con que explica el número de cinco o de seis, que en sí eminente y relativamente contiene en los mundos, en las luces y *parṣufim* emanados, que conteniendo en sí, 1. lo más alto, 2. lo mediano y 3. infinito, se refieren a su causa, como 4. a principio de quien procedieron, 5. medio que los gobierna y a sí convierte, y 6. fin que finalmente los reduce y perfecciona; como también, constando de 1. ser, 2. poder, y 3. obra, 4. consisten en sí, 5. se levantan a su Causa, y 6. inclinan a sus efectos.

Además de que el seis es número circular, como también lo es el cinco, que multiplicados por sí vuelven a sí continuamente. Y en especial el seis consta de su sexta, tercia y media partes, es a saber, 1, 2, 3, y el cinco del primer macho, que es tres, y de la primera hembra, que es dos, señala aquel los seis términos del cuerpo, que son alto, bajo, derecho, siniestro, delante, y detrás, y este los cinco cuerpos naturales, es a saber, cielo y elementos, que es causa que en el nombre inefable haya *he* y *vav*, que aritméticamente son cinco y seis.

(f. 123r) Capítulo XVII

Declarando el último salmo, confirma lo que dijo de que la Causa Primera, según 1. excede, 2. contiene y produce todo, como 3. eficiente, 4. forma y 5. fin, es causa de los cinco mundos, que son 1. el del infinito, 2. el emanado, 3. el creado, 4. el formado, y 5. el hecho.

Lo que se ha dicho de que de cinco hábitos que se consideran en En Sof, la Causa Primera, procedieron cinco mundos, me parece que se puede confirmar con David rey y profeta, que en su misterioso salmo 150 o postrero, concluye con diez alabanzas, con que celebra las excelencias de la Causa Primera, diciendo: alabad a la deidad en su Santidad, alabadla en expansión de su fortaleza, alabadla en sus barraganías o potencias, alabadla como muchedumbre de su grandeza, alabadla con sonido de *šofar*, etc., a que entiendo y declaro de esta manera:

David nos enseña y provoca a que alabemos a la deidad única y verdadera, que es En Sof, el incausado Causador primero en su Santidad, es a saber, según excede a todas las cosas, y recogida en el abismo de su infinidad, es suma e inestimablemente pura, santa, separada de todo lo demás, y en sí, sin que convenga con nadie, absoluta e incomunicable, que todo esto es propio de la Santidad, que es separación y pureza, y que perfectamente se halla en el que siendo infinito y unicísimo, excede a todo y en sí puramente consiste[138].

Alabadla en la expansión de su fortaleza, quiere decir que la celebremos en cuanto en sí contiene, pero con suma sencillez y eminencia, todas las cosas, como vemos que hace la extensión y expansión del supremo cielo, que incluye en sí todos los demás cuerpos, sean celestes, o elementales y elementados. Y porque no imagine alguno que la Causa Primera contiene en sí todas las cosas, como el cuerpo mayor a los menores, y el cielo a los elementos, se declara diciendo que la expansión con que comprehende todo, es su fortaleza, como si más claramente dijera, contiene en su inmensa amplitud a todo, porque su activa potencia y divina fortaleza se extiende a todo, pudiendo hacer todo lo que quiere, y en efecto todo lo que puede ser y no implica contradicción que sea, y realmente, extendiendo en sí su activa potencia, y sumamente comunicable y fecunda bondad y gracia, se explica en todo aquello a que se puede extender obrando, y comunicar participando fuera de sí, incluyéndolo en sí como equívoca y perfecta causa al efecto que de ella totalmente depende, y como perspicaz entendimiento, (f. 123v) determinada voluntad, y eficaz y pronto vigor o fuerza, a todo lo que entiende, quiere y puede.

Alabadla en sus barraganías o fortalezas, o potencias, es a saber, glorificad y dad loor a la deidad, en cuanto es causa eficiente y obradora, que de la infinidad del nada, sin dependencia de otro, concurso de otro,

138. Sal 150,1-6: «Alabad a Dios en su santuario. Alabadle en la magnificencia de su firmamento. Alabadle por sus proezas. Alabadle conforme a la muchedumbre de su grandeza. Alabadle a son de bocina. Alabadle con salterio y arpa. Alabadle con pandero y danza. Alabadle con cuerdas y flautas. Alabadle con címbalos resonantes. Alabadle con címbalos de júbilo. Todo lo que respira alabe a JAH. Aleluya».

preparación de sujeto, necesidad de instrumento, u otro algún medio, sacó y produjo tantos y tan excelentes efectos, y que con su multitud y perfección demuestran las muchas y muy poderosas eficacias y fuerzas que eminentemente contiene, la única e infinita de que procedieron, y que así se multiplicó en ellos, como el centro en los puntos de las líneas que de él salen, y la luz del sol en los varios colores que imprime y pinta en las nubes.

Alabadla como muchedumbre de su grandeza, entiendo que nos convida a que celebremos la Causa Primera, en cuanto es forma, perfección y acto, que conserva, dirige, y gobierna a todas las cosas, engrandeciendo a los incorpóreos con luces, eficacias y concursos, con que les aumenta y alumbra el entendimiento, mueve y calienta la voluntad, y dirige y ayuda a la fuerza, y a los corpóreos, en especial sublunares, haciéndolos mayores y más extendidos en número, mediante la propagación con que se multiplican. De manera que hinchen sus elementos y lugares, como también hace a los unos y a los otros, que perfecciona y hace más excelentes y grandes, con sus disposiciones, hábitos y operaciones, y en efecto actos segundos, con que añadiendo sobre los primeros, y aumentándolos, los dirige y encamina a su último fin y perfección, que llama sonido de *šofar*, porque como al sonido y voz del *šofar* o trompeta, se mueven en varias maneras los soldados, y paran donde y como y cuando conviene, así por la causalidad final, y metafóricamente motiva de la deidad infinita, se mueven todos sus ejércitos, y los que en ellos, y debajo de su imperio, militan y obran; que son todos los producidos, ejercitando sus movimientos y acciones, para conseguir por ellos el fin y perfección que les falta, que es el Sumo Bien, origen y fin de todos los bienes, al cual como saeta al blanco[139] son dirigidos y encaminados de la vista y providencia del que nunca yerra, parando finalmente en él como en perfectísimo fin y centro apetecido y procurado de todos ellos sumamente, y que como tal, los atrae y mueve más que centro y piedra imán a sí en su ausencia, y aquieta y establece en sí mismo, más que los dichos en presencia, dándoles la perfección y felicidad que pretenden[140].

Y viene bien el sonido de *šofar* con el fin de que tratamos, porque él es y era señal del Jubileo, en que todas las cosas vuelven a su origen, que así todo lo producido al fin ha de volver, y continuamente ha vuelto y vuelve a su fin, que es su primer principio, que como no depende de otro, así no tiene a otro ni lo procura, con que no es menos último fin de todos, y en quien todos finalmente paran, que primer origen y fuente de que todos proceden.

139. La imagen del proyectil, a la que ya se había aludido, se halla en *Ética a Nicómaco*, lib. I, cap. 2: «Si, pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que queramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está determinado por otra cosa —pues así el proceso seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano—, es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor. ¿No es verdad, entonces, que el conocimiento de este bien tendrá un gran peso en nuestra vida y que, como aquellos que apuntan a un blanco, alcanzaríamos mejor el que debemos alcanzar?» (1995: 130-131).

140. Se sopla el *šofar* en Rosh Hashaná, como símbolo de la creación del mundo, para protegerse del mal y para expresar el anhelo de redención.

Alabadla con gaita y arpa, en hebraico, *benebel, ve-kinor*, que algunos interpretan cítara, laúd, u otro instrumento músico; como lo son todos los siguientes, y apuntando la palabra נבל, o *nebel* hallamos en ella לב, que significa corazón y treinta y dos, propio de la sabiduría, que la Sagrada Escritura aplica al corazón, y a los 32 senderos con que Ḥok̲má o sapiencia produjo el mundo, y le dio su Ley Santa, y la *nun* monta 50[141], como las puertas de inteligencia con que fue producido el universo, de manera que en *nebel* tenemos Ḥok̲má o sapiencia, Biná o inteligencia, atributos ilustres y expresos de Adán Qadmón, altísima *maḥašavá* o mente de quien David trata, enseñándonos que por tan (f. 124r) noble y excelente efecto, alabemos al que excediendo y conteniendo a todo lo produjo, conserva y perfecciona, como principio, medio, y fin, de él y de todos. Están pues en *kinor* representadas las luces del mundo del infinito, porque este nombre כנור es compuesto de כו que aritméticamente es el nombre inefable, y de cuatro letras, y de נר, que significa candil, lámpara, u otro receptáculo y vaso de luz o lumbre, como si dijera, alabad a la Causa Primera en aquellas divinas luces que, como de merced y gracia, alumbran a los inferiores, y como vasos reciben y retienen la eficacia y perfección de su causa, que es la infinita y primera, que por medio de Adán Qadmón los produce e ilustra, de modo que en este verso, y por estos dos instrumentos, están señalados Adán el precedente y las luces del mundo del infinito, por los cuales, como por los primeros y más nobles efectos de su eficacia, le debemos alabar grandemente.

Alabadla, con adufle y baile, y como otros traducen, con tímpano y coro, que a mi parecer es la Aṣilut o mundo emanado, en que hay luz que circunda y luz que penetra, luz e instrumento exterior e intrínseco, gracia y rigor, mando y ejecución, y en resolución, acto inmanente y acto transeúnte, con que en sí entiende y quiere, y fuera de sí obra y produce, que en ambas y por ambas perfecciones, casi música y baile, debemos celebrar, con sumo aplauso y alegría, al que es su Causa y de todo los demás.

Alabadla con instrumentos y órgano, y en instrumentos y órgano, porque la dicción *be* significa tanto en cuanto, con por no decir más, y es símbolo de la Beriá, silla, instrumento, y órgano de la Aṣilut o divinidad emanada; quédanos por reteñideras de oída, y por reteñideras, címbalos, tintinábulos, o trompetas de aublación[142], los dos mundos de la Yeṣirá y angélico, y ʻAśiyá y corpóreo, que con voces intelectuales y sensibles predican, manifiestan, y recuentan la gloria del que los formó e hizo, provocando a los hombres a que hagan lo mismo, y con medios interiores y exteriores, celebren al que llegando a ellos, por tantos grados los levanta y sublima, por ello a sí mismo, en quien solamente toda su felicidad consiste.

141. Referencia a las cincuenta puertas de Biná.

142. Las trompetas de aublación o expiación. Se tocan las trompetas el Día de Expiar. Cf. a su respecto Lv 25,9: «entonces harás tocar fuertemente la trompeta en el mes séptimo a los diez días del mes; el Día de la Expiación haréis tocar la trompeta por toda vuestra tierra».

Capítulo XVIII

Epilogando demuestra la necesidad y distinción de los 3 mundos emanados, que son Adán el precedente, sus luces y la aṣilut, *y concluye con una memorable autoridad del Ḥakam de Luria.*

Por conclusión de este libro repetiremos brevemente, y en modo de epílogo, la sustancia de lo que en él se ha dicho:

1. Y primeramente que hay dos suertes de efectos de la Causa Primera, de que la una es de aquellos que llamamos emanados, efluidos, irradiados, o resultados; y la otra de los que con separación y acción procedieron, y quedaron divididos de ella, que son los supuestos del Trono de la gloria, los coros angélicos y los corpóreos, sean celestes o debajo del cielo. Y cada suerte de efectos es tríplice o distinta en tres grados, de que los de los inferiores acabamos de decir, y los de los (f. 124v) superiores son Adán Qadmón, ejemplar de la Beriá o Silla de la gloria, las luces del mundo del infinito, arquetipo de los ángeles, y el mundo de la Aṣilut o emanado, modelo y dechado de este corpóreo, de que el primero y el que lo representa es puro entendimiento o mente, el segundo y el que lo imita es como ánima, y el tercero, con el que en algo se le parece, es casi cuerpo, sujeto, y vaso. Quiero decir que, entre los emanados, Adán Qadmón es pura luz, en sí absoluta y consistente, y lo mismo es la Beriá o Trono entre los creados; las luces del mundo del infinito son, entre los irradiados y divinos, luces referidas o unidas al sujeto, receptáculo y vaso, como también lo son los ángeles entre las criaturas, que tienen relación o unión a los cuerpos; es finalmente el mundo de la Aṣilut en el orden de los emanados, el casi sujeto, receptáculo, y vaso en que las superiores luces se estampan, y lo mismo el mundo de la ʻAśiyá y corpóreo, comparado a las angélicas ánimas y a su origen, que es la Silla, puro entendimiento, siendo los otras entendimientos no tan puros, sino mezclados con otras potencias y fuerzas, y que asistiendo próximamente a los cuerpos, los mueven y gobiernan. De manera que entre los divinos y emanados hay puro entendimiento, que es Adán Qadmón, almas asistentes e ilustrantes, los divinos receptáculos, y son las luces del mundo del infinito, y finalmente sujetos y vasos, que recibiendo en sí, son por ellas ilustrados y vivificados, y son las sefirot emanadas, a cuya imitación hay entre las criaturas entendimientos, ánimas, y cuerpos, distintos en tres mundos, el de la Silla de la gloria o intelectual, el de la Yeṣirá, angélico o animástico, y el de la ʻAśiyá o corpóreo.

2. O digamos por segunda declaración, que supuesto que En Sof, la Causa Primera, es sobre todo entendimiento e inteligible, Adán Qadmón, que es su primer y más excelente efecto, es ya inteligible, mas como sol en sí mismo, excedente y oculto a todos los ojos de todos los entendimientos; pero las luces del mundo del infinito son inteligibles proporcionados, aunque unos más y otros menos, según se van alejando de Adán Qadmón, y llegando a lo inferior, en que hacen *kelí*, vaso, o receptáculo, que es la Aṣilut y sus sefirot, que se hacen entendimientos en acto, por la infusión y recepción de las divinas luces, sus proporcionados inteligibles,

que privándolas de sí las causaron, y comunicándoseles las formaron e hinchieron de su luz, por la cual alcanzaron en algo a Adán Qadmón, que de sí solo inmediatamente entendido, es excedente, inteligible a todos los entendimientos, y por Adán Qadmón se levantaron a tener algún olor o conjetura de la oculta infinidad de la Causa Primera. Y lo que se ha dicho del entendimiento comparado al inteligible, se ha de entender también de la voluntad relatada al bien y perfección última, y de la recepción del vigor y eficacia, para poder obrar, y finalmente del concurso, para que la Aṣilut actualmente cause, gobierne y perfeccione todas las cosas.

3. Añádese a lo dicho, y es la tercera exposición, que todas las perfecciones del mundo arquetipo y divino se colocan en En Sof, la Causa Primera, en modo causal y eminente, en Adán Qadmón en modo formal y perfecto, en las luces participativa y cumplidamente, y en la Aṣilut participativa, mas no perfectamente.

4. Cuarta. En Sof es la infinidad imparticipada e imparticipable de la divinidad; Adán Qadmón, la participación primera y perfecta y, por consiguiente, igual, y siempre; las luces son la participación secundaria y ya no tan perfecta, y así aunque siempre, no igualmente; mas la Aṣilut ya no es siempre, cuanto más igualmente. Y con esto se entiende (f. 125r) cómo el Sumo Bien siempre lo hizo, y se comunicó, y lo de Rabí Eliezer el grande, que antes del mundo era solamente la Causa Primera y su nombre, y lo que muchos afirman de Kéter el alto, no el de la Aṣilut, sino el primero del primer mundo, que es el del infinito. También se entiende la novedad de los mundos por parte de la Aṣilut, que es nueva, y lo del Rab de *Maṭé, ve-lo maṭé*, que es alumbrar siempre, mas no igualmente, sino ya dar ya privar, ya todo ya parte, ya más ya menos, ya a uno ya a otro, de esta o de aquella manera, en este o en aquel tiempo, etc. Y finalmente queda entendido el nombre de Qadmón que se aplica al primer efecto de la Causa Primera, y la similitud que en esta precedencia tiene con ella. Mas en esto me reporto a lo que constare de los discursos de nuestros divinos, y de la verdadera cábala e inteligencia de los sapientes y píos varones, no afirmando más que lo que ellos afirman y dicen, y dando por no dichas esta y las demás cosas, que repugnaren a la verdad recibida, y a sus acertadas sentencias, que en todo siempre apruebo y sigo.

5. Quinta declaración. En Sof, la Causa Primera, es unidad infinita y sencillísima, que excediendo sin proporción a todas las cosas, sin ninguna relación ni hábito con ellas, las produce y causa; Adán Qadmón es la unidad del primer ser o esencia, que proporcionado ya en alguna manera a todas las cosas, con alguna conveniencia y real relación las constituye; las luces del mundo del infinito son los entendimientos que de dicha unidad primeramente procedieron, quiero decir las luces del casco, las del cerebro u ojos, y las de las orejas son tres grados de entendimientos, es a saber, los supremos, los medianos, y los infinitos; o como Proclo los llama, 1. esencial inteligible, 2. esencial y vital inteligible y entendimiento, 3. esencial vital, e intelectual entendimiento; o más claro, 1. formadores, 2. formados y formadores, 3. solamente formados entendimientos; o 1. ilustrantes, 2. ilustrantes juntamente e ilustrados, o 3. ilustrados solamente, y en efecto, 1. inteligibles, 2. inteligibles juntamente, e intelec-

tuales, y 3. solamente intelectuales entendimientos[143]. Es, pues, la luz de las narices la ánima racional, que, participando de entendimiento, asiste al cuerpo divino, y la luz de la boca es el ídolo de la primera ánima, su vivificación y estampa, y que conjunta con el cuerpo, es su forma, y que por él, como por instrumento natural, explica sus organizadas operaciones. Queda la Aṣilut por el cuerpo en que el casco es Kéter; el cerebro Ḥoḵmá; el corazón o lengua; Biná los dos brazos; Ḥésed y Gevurá, las dos piernas; Néṣaḥ y Hod: el cuerpo, miembro de la generación, y su coronilla, Tif'éret, Yesod y Malḵut.

6. O digamos, por sexta interpretación, más llanamente, que a la Causa Primera que es En Sof sigue el primer y universal entendimiento del mundo divino, que es Adán Qadmón, y a él los participados y particulares entendimientos, distintos en tres jerarquías o divinas ordenanzas y principados, es a saber, la suprema, la mediana y la ínfima; a quien sucede la ánima o entendimiento, que con sucesión alcanza y obra, y que asistiendo al cuerpo, le infunde en quinto grado (contándolo sobre ella, y los tres participados entendimientos) la naturaleza o ánima segunda y conjunta, que llena de simientes, es causa eficiente y formal de todo lo que el cuerpo es, puede, y obra, el cual es la Aṣilut o mundo emanado, en que Ariḵ Anpín corresponde al cielo, Abba al agua, Imma al fuego, Ze'er Anpín al aire, y Nuqvá a la tierra. Y llámase cuerpo, porque es *kelí*, vaso y receptáculo de los soberanos grados de ánima y entendimiento, que de En Sof por Adán (f. 125v) Qadmon en dicha Aṣilut proceden, y que la vivifican y hacen intelectual y animada, como los platónicos quieren que lo sea el sensible y corporal mundo, de que dijimos mucho en el tratado de la *Casa de la Divinidad*, que compusimos[144].

Y es de notar que cuando llamamos a la Aṣilut cuerpo, *kelí*, receptáculo, y vaso, es en comparación de los superiores; que ella en sí es muy espiritual y divina, y mucho más si se compara con los inferiores, de los cuales también la Beriá es puro y espiritual entendimiento, como lo es la Yeṣirá, que solamente difiere de la Beriá en tener relación al cuerpo, asistir a él y gobernarlo.

Concluyamos ya este capítulo y libro con una notable comparación y sentencia del Rab de Luria, nuestro maestro, que en sustancia dice que En Sof, la Causa Primera, casi sol en sí mismo, no se ve ni alcanza sino fuera de sí, y lejos, pero en abierto, y este es el más perfecto modo de visión que de dicha Causa Primera se alcanza; y el segundo cuando se ve por puerta o ventana, y el tercero, finalmente, cuando además de la longitud y puerta, se ve o recibe por interpuesto medio, casi vidriera o cor-

143. La subdivisión de las mentes en Proclo.

144. *Casa de la divinidad,* lib. III, cap. 4, ya citado: «Así los hacemos entendimientos aplicados al gobierno del corpóreo mundo, como nuestros divinos cabalistas parece que quieren, y los platónicos confirman diciendo que son las divinas y superiores ánimas, que siendo de racional naturaleza, mas participante de inmóvil y siempre actual entendimiento, asisten al mundo, y a sus más nobles partes, y no informando sino en sí consistiendo, con su asistencia no accidental, contingente y *ad libitum*, sino natural y proporcionada, le infunden aquella fuerza que naturaleza se llama» (1731: 99).

tina, que entiendo así: En Sof no se alcanza sino de muy lejos, como sol que en sí mismo excede toda visión y ojos; de lejos digo, no en lugar, que no lo hay en los divinos, sino por alejamiento y extensión de muchos medios y grados, que de él sucesivamente procediendo, de él se alejan, degenerando cada vez más de su infinita perfección y sencillez, y esta longitud y alejamiento es, a mi parecer, Adán Qadmón y las luces del mundo del infinito. Sigue luego Kéter o ʻAttiqá Qaddišá, que sin puerta ni ventana, aunque muy de lejos, alcanza a En Sof, lo cual no consigue Ḥok̲má, que solamente por la ventana o puerta de Kéter, y no en la abierta extensión del mundo del infinito, alcanza a su soberana Causa. Biná lo consigue por dos ventanas, que son las de Kéter y Ḥok̲má, de que la segunda es mucho más chica, y así hasta Malk̲ut, que alcanza a En Sof por nueve ventanas, de que la postrera y mediata, y propia a ella, que es Yesod, es muy pequeña.

Mas la Beriá o Silla de la gloria lo alcanza solamente de lejos y por ventanas, mas también por medio de interpuesto destajo y antipara, es a saber, cubierto de velo y no el mismo, aunque por determinado vacío o ventana, como los más altos. Y esta luz recibida por el destajo o cortina, que he dicho, penetra después por varias ventanas, mayores y menores, sucesivamente descendiendo del más alto grado de la Silla de la gloria hasta el más bajo, y que por la menor ventana lo recibe. Sigue la Yeṣirá o mundo angélico, que por dos destajos o antiparas, el suyo y el de la Silla de la gloria, recibe la luz alta y la alcanza, multiplicándola y disminuyéndola por tantas ventanas o entradas en quien se infunde, cuantos grados en sí contiene, descendiendo de la mayor a la menor, hasta la mínima, sucesiva y gradualmente; que lo mismo sucede a la ʻAśiyá o mundo corpóreo, sino que recibe la luz por tres interpuestas vidrieras o antiparas, que son las de la Beriá, Yeṣirá, y suya, infundiéndola después de mayor en menor ventana o puerta, hasta la mínima.

Resta por declarar lo que se entiende, por extensión, lo que es ventana y antipara, y en qué se distingue, que dejo al sabio lector, concluyendo que fue necesario el mundo del infinito para que la luz de En Sof, la Causa Primera, extendida por tantos medios, casi luz del sol muy lejos de su fuente, se pudiese recibir en la Aṣilut, y ser de ella en algún modo alcanzada, y las ventanas de las sefirot fueron necesarias para que la luz del superior se acomodase a la capacidad de la inferior y en ella se infundiese, como lo es la antipara o destajo que de su color templa la luz, para que pueda ser alcanzada, mas la tiñe y pinta de su color, con que es aún más visible y proporcionada a la inferior y flaca vista.

Con que me parece que queda suficientemente declarada la razón por qué además de la Aṣilut se constituye el mundo del infinito, y Adán Qadmón, su fuente.



Puerta del cielo

(f. 126r) LIBRO NONO

Capítulo I

Refiere algunas propiedades y excelencias del nombre Tetragrámaton inefable.

Porque en Adán Qadmón se coloca el nombre inefable de Tetragrámaton o cuadrilátero, será bien, que además de lo que de él en varias partes se ha dicho, se refieran ahora algunas consideraciones mías, que manifiesten parte de sus propiedades y excelencias, que haremos diciendo que el *yod* י como punto, que es no solamente individido, mas también indivisible, representa la unidad, que dividida de los demás, es en sí indivisible o individida. La *he* ה demuestra el ente que es un casi compuesto de esencia y existencia, como la *he* que consta de *dalet* y *vav*, así ה y es juntada de tres *vavim* en este modo ⊓, casi esencia, existencia, y ente, o ser, poder y operación, pura forma, pura materia, y compuesto que participa de ambos, y como dice Platón[1], mixto, unido de infinidad y término, que en los altos se explica en ser, vida, y entendimiento, y en el universo, en entendimientos, ánimas y cuerpos, y en estos, en celestes, elementos y elementados. Sigue la *vav*, que es símbolo de la vida, porque es un proceso y movimiento de la esencia, con que en sí casi hirviendo, se explica, y es una cópula y juntamiento, como lo suele ser la *vav* del ser y entendimiento, que de un extremo a otro pasa, por medio de la vida. Es finalmente la *he* postrera imagen del entendimiento, porque como ella es tríplice, constando de potencia intelectiva, acto de entender y objeto inteligible, y es semejante al ser o esencia que la *he* primera demuestra, porque el inteligible, que es el ser, no difiere del entendimiento cuando está en acto, y es con él uno, o a lo menos grandemente unido.

Y lo que hemos dicho se puede aplicar a la unidad, esencia, bondad, y verdad, que son los trascendentes que incluyen todo y convienen a todos, como también las cuatro causas, que son la final, la eficiente, la formal o ejemplar, y la material o instrumentaria, que todo producen, y a otras muchas cosas que en adelante se apuntarán tratando del cuatro, que es propio de este divino nombre, en el cual considero todas las letras que

1. Cf. Pico della Mirandola: «Distinguen los platónicos a toda criatura en tres grados, de los cuales existen dos extremos. Bajo uno, se comprende toda criatura corporal y visible, como el cielo, los elementos, las plantas, los animales, y toda cosa compuesta por los elementos. Bajo el otro, se entiende toda criatura invisible y no solo incorpórea, sino también libre y completamente separada de todo cuerpo, la cual se llama propiamente naturaleza intelectiva, y nuestros teólogos la llaman naturaleza angélica. En medio de estos dos extremos existe una naturaleza intermedia que, si bien es incorpórea, invisible e inmortal, es motriz de los cuerpos, y se encuentra atada a este ministerio» (2006: 59).

podemos llamar consonantes, y todas las vocales, que son significadas por los puntos, porque las tres distintas o diferentes letras que incluye, que son *yod*, *he*, *vav* יהו monta aritméticamente 21; y el mismo nombre, o el todo que en sí los contiene, hace 22, como el número de las letras, sin contar las 5 finales, mas contándolas, son 27[2]; como el número del cuadrilátero alabado, que montando 26 consigo mismo, o con el *kolel*, o todo, es 27.

Incluye también este admirable nombre todas las vocales, que nuestros hebreos, (f. 126v) significan por los puntos, en este modo: la 'a' demuestra el *qamaṣ*, que está debajo de la *vav*; la 'e' el *ševá* (y en la letra de *he*, ה también está señalada); la 'i' está expresa en el *yod* y en el punto de *ḥólem*; la 'o', como lo está la 'u', en la *vav*. De modo que tenemos en el nombre inefable, a.e.i.o.u. que son las cinco vocales, que constituyen todas las sílabas, verbos, y nombres, y aunque hay otros puntos, no se distinguen de estas cinco vocales, sino como la *a* o la *e* abiertas de las cerradas, o como los diptongos de *ae*, *oe*, y semejantes.

Y supuesto, como muchas veces se ha dicho, que la divinidad es no solamente causa de todas las cosas, y que excediéndolas exteriormente, las produce y constituye en su propio ser y naturaleza, mas también penetrando interiormente en todas ellas, las conserva, mueve y perfecciona, y es todo totalmente en todas; presupuesta, digo, esta teológica y alta verdad, me parece que está expresa en el nombre de Tetragrámaton inefable, que incluyendo en sí todas las letras, así consonantes como vocales, no solamente es causa de todos los nombres y verbos, que significan todas las cosas (siendo infalible que no puede haber sílaba ni dicción, cuanto y más proposición y oración, que no sea constituida y compuesta de letras, o en hebraico, de letras y puntos) mas también penetrando en toda sílaba, dicción, proposición, etc., concurre actual e intrínsecamente a la pronunciación de todos ellos, y a la representación que causan en todos los conocimientos de todas las cosas, así inteligibles como sensibles, con que causando todas las voces, y concurriendo a todas sus pronunciaciones y significaciones, es demostración de aquel que habiendo causado todo ser, concurre con él a todas sus operaciones y efectos.

Capítulo II

Continúa en explicar algunas propiedades y excelencias del nombre inefable.

El *yod*, como muy sencillo, puro y uno, es primero, casi unidad que precede a todo número y punto, que antecede a toda extensión o cantidad. Es, pues, el caso que de este *yod* o punto, extendiéndose en luengo, procede la línea, es a saber, la *vav*, así ו como dicen los matemáticos, que del flujo o curso del punto se engendra la línea, mas la línea, ensanchándose, constituye la superficie o plano, quiero decir, que la *vav* hace la *dalet*, así ד y si dudares por qué es más ד que ┌ y más ד que └ o ┘, respondo que

2. La suma de las cuatro letras del Tetragrámaton es 26 + 1 = 27.

el movimiento empieza de la derecha y va a la izquierda, como la escritura hebraica y santa, y toda procesión es de alto a bajo, pues descendemos de lo perfecto y sencillo a lo que no lo es tanto, de manera que se extiende en lo alto, porque de allí todo procede, y de la derecha a la izquierda, porque así se hace el natural y más perfecto movimiento, y porque descendiendo degenera y cae, y de derecha y gracia se viene a rigor e izquierda, he aquí, pues, que tenemos *yod* י *vav* ו y *dalet* ד.

(f. 127r) Y es de notar que, para pronunciar י *yod*, se ha de henchir o deletrear la *yod* con *vav* y *dalet*, así יוד, casi punto, con la línea y superficie que explica, extendiéndose en longitud, latitud, o anchura, en que también es digno de advertimiento que la ו y la ד montan aritméticamente diez, como el *yod* de quien proceden; ahora ד casi superficie o plano, si se engrosa y se le junta profundidad o grosor, constituye el cuerpo, que incluye todas las tres dimensiones, que son longitud, latitud y profundidad, de este modo ה en que hay tres lados o *vavim*, casi tres distancias o dimensiones; así Π y porque tenemos יוד si juntáramos (como nos enseña nuestro preceptor el divino asquenazí de Luria) la י con la ד así ה resulta la *he* primera del nombre inefable, mas si uniéremos la misma ד con la ו así ה constituiremos la *he* postrera. Y a todos es notorio que la ד es significación de hembra o paciente, porque en la figura es dos así ד que es la primera degeneración del uno, madre de todos los números, y principio de toda división y discordia, cuanto más que el nombre *dalet* es casi *dalá* y *délet*, que significa pobre y puerta, como la hembra, que careciendo de perfección, la desea, y como puerta, recibe y da entrada a la superior y masculina influencia, con que pare el inferior efecto, y así la ה es abierta de arriba, mas muy sutil y delgadamente, en señal que recibe de lo alto, pura y sencillamente, siendo muy abierta y ancha de abajo, como aquella que pare y produce efecto más grueso e imperfecto, casi salido por mayor abertura; y en varias partes se ha dicho que la *yod* del cuadrilátero significa a Abba, u Ḥokmá, y la *vav* o Ze‘er Anpín, o Tif’éret, según incluye todas las seis sefirot del emanado edificio.

Con que queda manifiesto y claro por qué la *dalet*, juntada con la *yod*, hace la *he* primera, porque la hembra *dalet* de la *yod* eficaz y masculino, unida con él, constituye Imma o Biná, que es significada por la *he* primera, como también la *dalet* que siempre es hembra y paciente, unida con la *vav*, que es el activo Tif’éret o Ze‘er Anpín, hace la *he* postrera, que es Malkut o Nuqvá del dicho Ze‘er Anpín. Además de lo cual, la unidad corresponde al punto; el binario o dos, a la línea, porque es aquel espacio o dimensión que se incluye entre dos puntos, de este modo, ¦ [3], el ternario o tres corresponde a la superficie o plano, porque la primera figura superficial que es el triángulo, así △, es aquel espacio que es con-

3. Marsilio Ficino, en *Teología platónica*, libro XVII, cap. 2, remite a la representación matemática del alma, asimilada a un triángulo en los pitagóricos: «Pero los pitagóricos agregan también la serie de los números pares y de los impares, y entienden que el alma es divisible al respecto de los números pares, mientras que se ve mezclada con partes indivisibles al respecto de los impares. A lo que añaden números lineales, superficiales y volumétricos, de modo que resulte claramente que el alma puede difundirse con extrema facilidad en las tres dimensiones del corpóreo» (1965, II: 382-383).

tenido de tres puntos, siendo infalible verdad que dos puntos, ni dos líneas, no pueden terminar ni constituir ninguna superficie, ni, por consiguiente, lo pueden hacer, ni hacen, menos que tres puntos y tres líneas, que son origen de la primera figura, que es el triángulo. Mas cuatro puntos constituyen el primer cuerpo, que es la pirámide, de este modo 4, después de lo cual, 5 o 6, o más puntos, no hacen más que cuerpo, que es perfecto y total en las dimensiones o espacios, de modo que todas las tres dimensiones, extensiones, o espacios, que son la longitud, latitud, y profundidad, o el luengo, el ancho y el grueso, se contienen entre cuatro puntos, y en el 4 hay el 10; así 4, 3, 2, 1, como también en la pirámide, que como dijimos es el primer cuerpo y más sencillo, y que es contenido de cuatro puntos, e incluye, como el número cuatro, en sí al diez, es a saber, seis líneas y cuatro puntos.

De modo que el nombre inefable, que es uno, contiene el dos en la *he*, dos veces repetida, tres en tres diferentes letras, que son *yod*, *he* y *vav*, y cuatro en las cuatro letras de que es compuesto; contiene también el cinco en la *he*, el seis en la *vav*, el siete en el henchimiento de 52; que contando (f. 127v) las decenas por unidades, monta siete, el ocho en el número de 26, que por la misma cuenta lo monta; el nueve en los nombres de 72, 63 y 45; y el diez, finalmente, en las letras de su extensión o deletreamiento, así: יוד הא ואו הא con que incluye en sí todos los números, que hasta el diez se extienden, y que después repitiendo y juntando sus partes con su todo, se van difundiendo casi en infinito. Bien entendido que como el diez incluye todo, así lo incluye en sí el cuatro, y todos no se extienden a más, que a 1. unidades y 2. decenas, 3. centenas, y 4. millares, que también son cuatro; y ambos cuatro y diez, son símbolos de la universal perfección y continencia de todos los números y de todas las cosas, que por ellos son medidos y contados, imágenes de las diez sefirot del mundo del infinito, y causas de los cuatro mundos siguientes: *yod* o diez, que en su henchimiento incluye otro diez así י - וד en demostración de que no difiere lo interior de lo extrínseco; y es lo mismo en su causa el ser que la esencia, el supuesto y la naturaleza, el ser y el bien y perfecto ser, el ser y el poder, y lo demás, advirtiendo que el *yod*, como punto y diez, es el primero y el postrero, uniforme y sencillo, y omniforme o universal, y todo simple y perfecto, y en efecto primero en la descendida y último en la subida, primero en la intención y último en la consecución, primero en la composición y postrero en la resolución, y en efecto causa eficiente de quien todo procede, y causa final a quien todo vuelve.

Capítulo III

Declara en quién se coloca el nombre de Tetragrámaton inefable, y cómo a imitación suya las más de las cosas se distinguen en el número cuaternario, y concluye con algunas de sus excelencias.

En otra parte se ha dicho que el nombre de Tetragrámaton inefable se coloca primera y principalmente en el *ḥut* o hilo de En Sof, la Primera

Causa, como *nešamá* o alma de todas las *nešamot* o ánimas de todos los mundos, que a mi parecer es la relación, con que entendiendo y queriendo, se refiere dicha Causa Primera a todos sus efectos, según es comunicable a todos ellos, o en algún modo imitable de todos ellos, que es lo que el Ḥaḵam Inmanuel Azaría de Fano doctamente dijo, cuando afirmó, en su *Pelaḥ ha-Rimmón*[4], que שמו o su nombre monta aritméticamente 346; como רצון o beneplácito, en demostración que el nombre de En Sof, la Causa Primera, que precedió a todas las cosas, es su voluntad o libre arbitrio, con que *ab eterno* se quiso comunicar a quien, cuando, donde y como le plugo, y monta 346; como Tetragrámaton alabado, multiplicando las dos primeras letras, que montan 15, por 15, y las dos siguientes, que aritméticamente son 11, por 11.

יה[5]	15			
	15	11	וה	
	75	11		
	15	11		
	225	11		
		121		
	225			
שמו:	121	: 350:		
	346			346
	como			4
			שכל	350

A que añado yo que שכל que significa entendimiento, monta 350; como 346 con las cuatro letras de su raíz, que es el divino cuadrilátero, enseñándonos que el primer nombre inefable es el entendimiento de la Causa Primera, según conoce todas las cosas que fueron, son y serán, por ciencia de visión, que es (f. 128r) distinta de la simple inteligencia, con que entiende no solamente lo que fue, es y será, mas también lo que no implica contradicción que sea y puede hacer, si quisiere, mas nunca hará. De manera que su שכל con que entiende todo lo que actualmente fue, es, o ha de ser, es lo mismo que su רצן o beneplácito, y שמו con las cuatro letras del primer y más divino nombre inefable, que como dogmatiza Rabí Eliezer el grande, antecede a todas las cosas y es eterno, y lo mismo que En Sof, la Causa Primera, solamente distinto por la relación con que se relata, por entendimiento y voluntad, a sus efectos.

Colócase, pues, el segundo nombre inefable en Adán Qadmón, que se explica e hinche en número de חן, o נח que aritméticamente monta 58,

4. *Pelaḥ ha-Rimmón* (*Gajo de granada*), puerta III, cap. 4. Di Fano consideraba que debe distinguirse entre el *Ba'al raṣón*, poseedor de la voluntad, esto es, En Sof, y el *raṣón* (la voluntad), a saber, *Kéter 'elión* (Corona suprema), a fin de evitar insinuar que podría haber o darse alteración alguna en En Sof, el maestro o propietario de la voluntad. Se apoya, para sostener lo anterior, en los *Pirqé* de rabbí Eliezer, capítulo 3: «Hasta que el mundo no fue creado, el Santo, bendito sea, estaba solo con su gran nombre».

5. En el margen izquierdo del manuscrito.

y difunde de sí los cuatro nombres de 72, 63, 45 y 52, origen de las *orot* o luces del mundo del infinito, y de los cuatro siguientes de la Aṣilut, Beriá, Yeṣirá y ʿAśiyá.

El tercer nombre se considera en cada una de las luces u *orot* ya dichas, y en todas de esta manera: la punta de la *yod* en las luces del casco, la *yod* misma en las del cerebro y ojos, la *he* primera en las de las orejas, la *vav* en las de las narices, y la *he* segunda, finalmente, en las luces de la boca.

El cuarto nombre se coloca en la Aṣilut, y en cada uno de sus cinco *parṣufim*, que son Arik̲ Anpín, Abba, Imma, Zeʿer Anpín y Nuqvá, porque ʿAttiqá Qaddišá, por su suma alteza, no es representado por ninguna letra ni punto.

El quinto nombre está en cada sefirá de cada *parṣuf*, el sexto en la Beriá, y en cada uno de sus *parṣufim*, y en cada sefirá de cada uno de ellos, y lo mismo en la Yeṣirá, y ʿAśiyá, y en sus *parṣufim* y numeraciones, por no tratar de todos los entendimientos, ánimas y cuerpos, y en efecto, de todas las criaturas, que como se lee en el *Zóhar*, *Tiqqunim* y *Raʿayá mehemna*[6], están selladas con el signo o carácter de este divino nombre de cuatro letras, a quien es análogo y correspondiente el nombre santo de אהיה, que se coloca en Biná, y según algunos en Kéter, y en efecto en el Kéter de Biná, y el nombre de אדני que es propio de Malk̲ut, la divina cohabitación de los mundos y nuestra[7]; como también le son correspondientes los cuatro mundos, tantas veces repetidos, las cuatro propiedades de Ḥésed o gracia, Din o rigor, Raḥamim o misericordia, y el *kolel* o juntamiento, las cuatro cosas que se incluyen en la Escritura, que son *ṭeʿamim*, *niqqudim*, *tagim*, y *otiot*, de que los cabalistas, y en especial nuestro preceptor el sapiente asquenazí de Luria, dicen maravillas.

Cuatro son las divinas luces *yašar*, o derecha, *ḥozer* o refleja, *róšem* o estampa, reliquia o huella, y *niṣoṣ* o centella; cuatro columnas o pies incluye la Silla de la gloria, a quien corresponden los tres padres Abraham, Isaac y Jacob, con David; cuatro son las suertes de los fieles, es a saber, Cohen, Leví, Israel y *ger* o peregrino; cuatro son los vivientes de la San-

6. *Zóhar* II, 234b y *Tiqquné ha-Zóhar*, *tiqqún* 69, 104a.

7. En su *Comentario al Filebo*, cap. 12, Ficino señala que todos los pueblos se han visto impelidos a nombrar a la divinidad con nombres de cuatro letras, pero que solo los hebreos han alcanzado la correcta pronunciación del Tetragrámaton, que posee las cuatro formas sobrenaturales: «¿Por qué todo el mundo llama a Dios por medio de cuatro letras? Los hebreos por las cuatro vocales *he ho ha hi*; los egipcios por *teut*, los persas por *syre*, los magos *orsi*, los griegos por *theos*, nosotros por *Deus*, los árabes por *Alhá*, mahoma por *Abdi* [...] Seguramente, razas tan diversas no habrían concordado sobre el nombre del Dios desconocido, a menos que estuviesen inspiradas por la divinidad. Y si lo recibieron de Adán, fue por inspiración divina que recibieron aquel nombre en lugar de otros. Los hebreos dicen que, pronunciado correctamente, todos los milagros pueden ser llevados a cabo por medio de tal nombre —que es la cosa más difícil que puede hacerse— es preciso un milagro para pronunciarlo. Pienso que Dios lo hizo tan difícil para que nadie lo dijera y obrara milagros a través de él, a menos que como una trompeta Dios proclamase por él [...] Los judíos lo pronuncian como ʻElohimʼ, los griegos por una palabra de cuatro letras. Dios ordena todas las cosas en cuatro: esencia, ser, poder, acción. Las cosas celestiales las ordenó por medio de cuatro conjuntos de tres. Las de debajo del cielo por medio de los cuatro elementos. De acuerdo con ello, deseó ser representado por cuatro letras» (1975: 142-144).

tidad y angélicos, león, buey, águila y hombre; cuatro faces tiene cada una, y cuatro alas[8]; cuatro príncipes hay de los ángeles, Miguel, Gabriel, Uriel o Nuriel y Rafael[9]; a que siguen cuatro ejércitos angélicos, distintos y ordenados, en el cuerno derecho, en el izquierdo, en la batalla y en la retaguardia[10]; cuatro son las guardias de la noche; cuatro catervas hay de *qelipot* o espíritus inmundos[11]; cuatro suertes de espiritual fuego se colocan en lo alto, blanco, colorado, amarillo y negro; cuatro ríos salen del paraíso del deleite.

Cuatro estrenos se consideran en el mundo; cuatro triplicidades de signos hay en el cielo; cuatro elementos en la región subceleste, cuatro vientos en el aire; cuatro son las primeras cualidades, del tacto, calor, frío, húmedo y seco; cuatro combinaciones y juntamientos de estas cuatro cualidades, es a saber, cálido y seco, cálido y húmedo, frío y húmedo, y húmedo, frío y seco; cuatro sazones incluye el año, primavera, estío, otoño, invierno; cuatro humores en los hombres, colora, sangre (f. 128v), flema y melancolía; otras tantas y símiles complexiones y condiciones; cuatro son los principales afectos, deseo, temor, alegría, y dolor, o amor, odio, deleite y pena; cuatro las virtudes morales, prudencia, justicia, templanza y fortaleza, que residen en cuatro potencias del alma, es a saber, en el entendimiento, en la voluntad, en la concupiscible, y en la irascible; cuatro son las virtudes teologales, fe, esperanza, amor o cari-

8. Ez 1,8-10: «Debajo de sus alas, a sus cuatro lados, tenían manos de hombre; y sus caras y sus alas por los cuatro lados. Con las alas se juntaban el uno al otro. No se volvían cuando andaban, sino que cada uno caminaba derecho hacia adelante. Y el aspecto de sus caras era cara de hombre, y cara de león al lado derecho de los cuatro, y cara de buey a la izquierda en los cuatro; asimismo había en los cuatro cara de águila».

9. Cf. Maimónides: «Este número de cuatro es notable y merecedor de reflexión [...] (así) [...] todos los midrashim coinciden en afirmar que los ángeles de Dios que vio subir Jacob eran solamente cuatro, y no más, 'dos que subían y dos que bajan', que los cuatro se juntaban en una de las gradas de la escala, y todos los cuatro se mantenían en una misma línea» (1994: 261).

10. *Casa de la divinidad*, Libro Cuarto, cap. 3, describe estos órdenes angélicos.

11. *Casa de la divinidad*, Libro Segundo, cap. 1: «los cuadriplicados espíritus exteriores e impuros, de que tres son (como declaramos) dañosos y malos, y han de ser del todo deshechos y cortados como prepucio, que consta de tres, a saber, de carne y dos pellejos, y como los tres primeros años del fruto, en que no se aprovechaban de su comedia; y uno es de suerte que se debe y puede santificar, como se santificará finalmente» (1731: 26). Cf. también Chiquitilla, *Pórticos de luz*, quinto pórtico, 5.34: «Cuando Israel peca, los cuatro ministros intervienen y separan a Yahvé de Israel. Mientras ellos actúan, Israel es objeto de saqueos, burlas y destrucciones de parte de las naciones paganas, y los canales, que estaban dispuestos para favorecer a Israel, se rompen y derraman sus bendiciones en los territorios de los príncipes paganos [...] dijo David: 'Todos los pueblos me rodearon. En el nombre de Yahvé los rechacé' (Sal 118,10). ¿Y qué significa los rechacé? (Sal 118,10). Debes saber que fueron cuatro los jefes que autorizaron a los setenta príncipes para atemorizar y dañar a Israel, colocándose entre Israel y Yahvé. Cuando Israel peca, los cuatro jefes se llaman *qelipot* o prepucios. De las cuatro *qelipot*, tres son rigurosas, y la cuarta, por estar unida al nombre de Yahvé, benigna.

»Por eso dijo Ezequiel en el relato de la Carroza, estando ya Israel en el destierro: Debes saber, Israel, que yo he visto las cuatro *qelipot*, que os han separado de Yahvé y os han llevado al destierro de Babilonia. Esto es lo que quiere decir el comienzo de su libro: 'Se abrieron los cielos y vi las visiones de Ezequiel' (Ez 1,1). Luego añade que las visiones de Elohim (Ez 1,1) no las vio entonces, sino que las había visto anteriormente. Por eso las *qelipot* pudieron introducirse entre él y las visiones de Elohim [...] las cuatro *qelipot*, causantes de la separación de Israel y Yahvé, reciben en conjunto el nombre de prepucio» (2009: 337-338. Hemos introducido modificaciones en la traducción).

dad, y temor filial y divino; cuatro los grados de las virtudes, las civiles, las purgatorias, las de ánimo ya purgado y las ejemplares[12].

Cuatro cosas incluye el hombre, el cuerpo, la vegetativa, la sensitiva y la racional ánima; cuatro suertes hay de ideas al inteligible mundo, las generalísimas, como esencia, identidad, alteridad, y lo demás, las especialísimas, como hombre, león, caballo, las cercanas a las generalísimas, como semejante, igual, etc., y las próximas a las especialísimas como justo, fuerte y hermoso; los principios de las soberanas sustancias, como Proclo[13] y Siriano dogmatizan, son cuatro: unidad, infinidad, término, y la mixtión de los tres, y las mismas soberanas sustancias son cuatro, conviene a saber, el inteligible primero, o esencia, el intelectual inteligible o la vida, el entendimiento o la mente, y finalmente, la mente o entendimiento animal y participado.

Y según los académicos, en todas las cosas, así increadas como creadas, no hay más que cuatro, el puro Uno, los entendimientos separados, las ánimas y los cuerpos, o según Patricio, 1. incorpóreos, 2. corpóreos, 3. incorpóreos corporales, y 4. corpóreos corporales; es a saber, mentes, ánimas, naturalezas y cuerpos, o móviles moviblemente, como los elementos y elementados, móviles mas inmóvilmente, como los celestes, estables pero moviblemente, como las ánimas, y finalmente estables establemente, como los puros entendimientos y su causa; cuatro suertes hay de providencia; la que comunica y provee a todos todo, la que a todos da algo, la que da a algunos todo, y la que da solamente a algunos algo; cuatro suertes hay de ánimas intelectivas, las divinas, las que siempre siguen a la divinidad, las que a veces, mas sin contaminación, y las que padecen lo uno y lo otro; en el cielo se consideran cuatro cosas, el cuerpo movido, el ánima que lo mueve, la inteligencia por quien lo mueve, y el movimiento y efecto que de todos procede; cuatro son las causas de todos los efectos, la final, la eficiente, la formal y la material; en toda criatura se incluyen, como los escolásticos prueban, cuatro cosas, es a saber, esencia, existencia, virtud y operación; y no hay cosa que no participe de los cuatro trascendentales, unidad, bondad, verdad y esencia.

En el hombre hay, como dice Job, cuatro cosas, piel, carne, nervio, y hueso; cuatro cuartos tiene la luna, cuatro mudanzas hace la mar en un día de 24 horas; cuatro son los grados de los espíritus inmundos, como Elías y Ezequiel nos enseñan; cuatro son las muertes que se ejecutaban por la Casa del juicio; cuatro fueron las monarquías, es a saber, asirios, persas, griegos y romanos; cuatro son los principales metales, oro, plata, cobre y hierro; cuatro son los padres enterrados en Hebrón[14]; cuatro las madres de Israel[15], el cual marchaba en el desierto ordenado en cua-

12. Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica* I-II, qq. 49-67, sobre los hábitos y las virtudes.

13. Proclo, *Elementos de teología*, proposición 159: «Todo orden de dioses se deriva de los dos principios iniciales, límite e infinitud; pero algunos manifiestan predominantemente la causalidad del límite, otros la de la infinitud» (2004: 138). Es en Ficino donde Herrera halla la referencia conjunta a Proclo y a Siriano, cf. *Teología platónica*, lib. I, cap. 3, y lib. XVII, cap. 3, entre otros.

14. Adán, Abraham, Isaac y Jacob.

15. Sara, Rebeca, Raquel y Lía.

tro ejércitos, con cuatro de Galim, o estandartes[16]; el cuarto hijo de Lía fue Rey, y tiene en su nombre incluso el inefable y de cuatro letras; tres años eran los frutos, *'arelim*[17], o cerrados, y en el cuarto, concedidos y santos; cuatro vestidos usaba el cohen o sacerdote[18] de ordinario, y cuatro eran los de oro y propios del sumo pontífice; cuatro son los géneros de hiedra[19] y fruta que se celebran en la Pascua de los Tabernáculos; en cuatro tiempos se juzga el año, y cuatro son los principios que le constituyen nuestros sabios; como también son cuatro los términos (f. 129r) o *tequfot*[20] en que se distingue, es a saber, en dos solsticios y dos equinocios; cuatro argollas o anillos de oro había en la ara, cuatro en la mesa, y otros cuatro en el arca del testamento[21].

Y por no ir en infinito, toda la metafísica se incluye en esencia, unidad, verdad y bondad, que son cuatro, como en ser, esencia, potencia y obra; que también son cuatro toda la física, o ciencia natural, en materia, privación, forma y compuesto, en sustancia, cualidad, cantidad y movimiento, en cuatro suertes que hay de mutaciones, 1. generación y corrupción a la sustancia, y de la sustancia, 2. alteración a la cualidad, 3. aumento y disminución a la cantidad y 4. subida, descendida y circulación al movimiento; distínguese también en cuatro elementos, fuego, aire, agua y tierra, en cuatro suertes de elementados, mixtos, plantas, animales y hombres; toda la matemática consta de punto, línea, superficie y cuerpo; toda la moral o ética, en prudencia, justicia, templanza y fortaleza; toda la perfección del entendimiento se incluye en potencia intelectiva, objeto inteligible, acto de entender, y concepto o verbo expreso, y en acto entendido, que todos son cuatro.

Y con razón, porque el cuatro es perfecto, como aquel que contiene la forma de todos los números, que es el uno, la materia de todos, que es el dos, el compuesto de ambos, que es el tres, y la operación, que se puede llamar cuatro; es perfecto porque incluye el primer par, que es el dos, el primer impar, que es el tres, y porque comprehende y abraza toda la procesión de los números, que es hasta diez y no más, conteniendo en sí 3, 2, 1, que con el mismo 4 hacen diez, además de que 4, 3, 2, 1, son cuatro[22]. Es número de justicia, porque es cuadrado y a sí mismo siempre igual y semejante, y por la misma razón es número de constancia, permanencia, igualdad y firmeza; tiene lo alto como lo bajo, y lo derecho en él no es distinto de lo izquierdo, ni lo anterior de lo que le es postrero, siempre está derecho en pie y levantado, nunca varía por más que se mude y cai-

16. Los de Rubén, Judá, Dan y Efraim.
17. *'arelim* que significa incircuncisos, esto es, prohibidos.
18. *Sanedrín* 49b describe estas vestiduras.
19. La palma, el mirto, el cedro y la rama de sauce.
20. Vuelta o repetición de los años.
21. Ex 36,36: «Y para él hizo cuatro columnas de madera de acacia, y las cubrió de oro, y sus capiteles eran de oro; y fundió para ellas cuatro basas de plata». Ex 37,3: «Además fundió para ella cuatro anillos de oro a sus cuatro esquinas; en un lado dos anillos y en el otro lado dos anillos». Ex 37,13: «Le hizo asimismo de fundición cuatro anillos de oro, y los puso a las cuatro esquinas que correspondían a las cuatro patas de ella».
22. Y forman el número perfecto, la *tetraktys* pitagórica, por el que se configura el entero sistema aritmético de la naturaleza.

ga, y así los pitagóricos juraban por él, como por perfecto y principio de toda la naturaleza.

Es número finalmente que contiene lo supremo, mediato e ínfimo, o el principio, medio y fin de todas las cosas, porque como en otra parte se ha dicho, el medio no puede ser uno y del todo indivisible y sencillo, porque siéndolo, no conviniera con ambos los extremos, ni los coligara entre sí juntándolos en uno, porque siendo lo alto y bajo, como extremos, dos y opuestos, no se pueden juntar por el que es uno y el mismo, sino por dos y varios, y que por uno de ellos conviene más con el supremo, y le da, metafóricamente hablando, una mano, y por otro conviene más con el ínfimo, y le da otra mano, como el interpuesto y mediano aire, que por su calor conviene con el fuego, y por su humedad con el agua, y así con dos varias cualidades concilia y junta los dos contrarios elementos del fuego y del agua, de quien es vínculo y medio. Debe de haber, pues, en todo medio dos casi respectos o cualidades, con que lo que es alto, mediano, y bajo, o principio, medio, y fin y, por consiguiente, tres, se hace y es cuatro; y esta es quizás la causa por la que el nombre inefable incluye en sus cuatro letras tres distintas y diferentes, y una de ellas, que es la *he*, es repetida o doblada, de manera que el cuatro es lo mismo que el tres, que significa el principio, el medio y el fin de todas las cosas y, por consiguiente, su metro y medida.

Con que le cuadran todas las excelencias, que Aristóteles y los demás filósofos le atribuyen, celebrando a aquel que en principio, medio y fin, supremo, mediano y bajo, pasado, presente y futuro, potencia, acto y compuesto, ser, vida y entendimiento, ser, poder y obra, mente, ánima y cuerpo, en círculo hacia arriba y hacia abajo, y otros semejantes ternarios, contiene, constituye, y da perfección a toda finita y dependiente naturaleza.

(f. 129v) Capítulo IV

Con varias descripciones y circunlocuciones de las sefirot emanadas se muestran algunas de sus excelentes propiedades y operaciones.

Porque el principal sujeto de que trata nuestra divina cábala y simbólica teología son las sefirot o soberanas numeraciones, y en esta obra se han dicho por varias veces algunas cosas de ellas, será acertado que más copiosamente expliquemos sus propiedades, pues su naturaleza, como nos enseña Abraham nuestro padre en el *Libro de la Yeṣirá*, nos es del todo oculta[23], y esto haremos, dándoles algunas descripciones y circunlocuciones, que demuestran algunas de sus excelentes propiedades, condiciones y atributos, con algunas de las operaciones y efectos que de ellas proceden; secundariamente declararemos algunos nombres y apellidos que les aplican las Sa-

23. *Séfer Yeṣirá*, 1, 7: «En lo concerniente al número diez de las esferas de existencia surgidas de la nada (*belimá*), abstén tu lengua de hablar sobre ellas, y tu mente de reflexionar sobre ellas, y si tu boca te impulsa a hablar, y tu corazón a pensar acerca de ellas, ¡vuelve!, tal como se ha dicho: 'Y las criaturas vivientes corrieron y volvieron' (Ez, 14). Y es sobre estas que se estableció la alianza» (1993: 25).

gradas Letras, y nuestros sabios de feliz memoria; y tercera y últimamente diremos lo que demuestran de las excelencias y causalidades de En Sof su principio, y de la producción, gobierno y perfección de todas las cosas[24].

Y empezando decimos que aquellos medios, que en el sexto[25] libro de este tratado dijimos que representaban a la Causa Primera, que en sí, como infinita, es del todo oculta, son las sefirot o divinas numeraciones que de ella próximamente emanaron, y que con su virtud y actual concurso produjeron, y continuamente gobiernan todas las demás cosas, y que se pueden describir o circunscribir en esta manera: las sefirot son propagaciones de la purísima unidad primera, comunicaciones de su infinita bondad, demostraciones de su suma verdad, y participaciones de su sobreesencial ser y esencia, y que lo es por sí y necesariamente, conceptos y traslados de su inteligencia, representaciones de su voluntad, receptáculos de su potencia, instrumentos de su operación, depósitos de su riqueza, despensas de su gracia, jueces de su reino, y ministros de su rigor y justicia, y en efecto, apellidos, atributos y nombres del que todo excede, contiene y causa, diez irrematables nombres, digo, de su sobreinteligible esencia, diez atributos de su infinita majestad y grandeza, diez dedos de sus potentísimas manos, cinco de su graciosa derecha y cinco de su justa izquierda, diez luces en que se explica, diez vestidos de gloria en que se envuelve, diez espejos en que se representa, diez ejemplares con que todo forma, diez templos en que se adora, diez oráculos de donde responde, diez cátedras en que enseña, diez sillas en que sentencia, diez paraísos en que felicita, diez grados por quien a todos desciende, y diez escalones por donde todos a él suben y él todos a sí levanta, diez campos, que bien cultivados, producen (f. 130r) toda bendición y abundancia, diez términos a que todos aspiran, y solo los bienaventurados llegan, diez luces que ilustran los entendimientos, diez fuegos que encienden las voluntades, y diez glorias que felicitan las ánimas intelectivas y los puros entendimientos; diez palabras y verbos con que En Sof, la Causa Primera, creó el universo, diez espíritus con que lo mueve y vivifica, diez mandamientos con que promulgó su Ley Santa, y diez números, pesos, y medidas con que todo cuenta, pondera y mide; diez toques a que, cotejándose todo, se conoce la perfección de cada uno, y esto según se llegan a ellos más o menos, o de ellos se apartan, siendo los verdaderos predicamentos que todo contienen, los amplísimos géneros y universales clases que todo en sí abrazan y fuera de sí explican, las providencias que, extendiéndose de cabo a cabo, poderosamente disponen todas las cosas suave y provechosamente, las segundas e instrumentarias causas con que la improducida y primera todo produce, conserva y gobierna; los rayos de su divinidad, con que todo ilustra y mira, las ideas, razones, formas y simientes con que todo produce, las ánimas y fuerzas con que a todos da el ser, la vida y el movimiento, la orden de los tiempos con que todo mide y cuenta, los incorporales lugares que en sí todo incluyen, las supremas unidades a quien todas

24. Como señala Attali (Cohen de Herrera, 2010: 592), perfección en el sentido de alcanzar la completitud, el proceso y la economía que conduce a esta.

25. Espacio en blanco en el manuscrito. Se refiere al Sexto Libro.

las unidas multitudes se reducen, y por ellas finalmente a la sencillísima unidad de todas las unidades, que es la infinita y primera.

Y, en conclusión, son aquellas formales perfecciones que, dependiendo de la única, eminente, e ilimitada, son causa de todas las participadas, que resplandecen en los puros entendimientos, apartados de la materia en las intelectuales ánimas y en los cuerpos, así celestes como elementales y elementados.

Capítulo V

Declara de dónde procede el nombre de sefirá, y sefirot, y sabido que es de número, trata platónicamente de su naturaleza[26].

Este nombre de sefirá y sefirot es originado y depende[27] del verbo סָפַר (*safar*) que significa numerar, contar, referir, narrar y recontar, de donde nace *séfer*, que es libro, *sofer*[28], escribano, contador y notario, *mispar*, número, *safar*, y *sefurot*, que significan contar y contados, o números y numeraciones, para cuya inteligencia trataremos algo del número y cuenta, que después aplicaremos a las sefirot *belimá*, diciendo que los académicos secuaces del divino Platón dogmatizan que como el purísimo Uno, que es En Sof, la Causa Primera, antecede al primer ente o esencia[29], que necesariamente es múltiple y compuesto, así el número, que consiste y está en este primer ente, precede a todos los demás entes, que son las ideas, causas representadoras y productoras de todas las cosas; y con razón sobre el número que está y reside en los entes numerados, o (f. 130v) numerables, debe haber y hay el puro número, que en sí mismo consiste, y que es causa de que el primer ente se pueda derivar, y actualmente derive, en entes, es a saber, en especies e ideas.

De manera que por el número, que es esencial vigor y acto, apartador y descriptivo del primer ente, está determinado que dicho ente no pare en un grado, sino que de uno deriven muchos, que en tantas y tales órdenes, géneros y especies, estén distintos y distribuidos. Y en realidad de verdad, la naturaleza del primer ente, como aquella que es después del purísimo Uno, es necesariamente múltiple y numerosa desde su producción y primer origen, porque si el número fuese después de los entes, y no antes de ellos, a caso[30] fuera el orden, variedad y distinción que entre sí y en sí continuamente tienen, no solamente en los segundos entes y

26. Declaración de procedimiento que puede hacerse extensiva a la multitud de lugares de la obra donde la filosofía es instrumento para la explicitación de una oscuridad de la cábala. Trata de argumentar filosóficamente aquello que de la cábala se recibe.

27. Las fuentes sobre la etimología del término «sefirá» son numerosas. Cabe destacar *Séfer ha-Bahir*, 125: también el *Comentario al Séfer Yeṣirá*, de Azriel de Gerona: «Con *Séfer, Sefar y Sipur*, se trata de las tres letras del nombre *yod*, *he*, *vau* —que abarca todo el Infinito— y que se unen gracias a la acción del Creador, que es Infinito» (1994: 87), y el *Šiʿúr Qomá* de Cordovero, entre otras obras.

28. *Sofer*, escriba que plasma el texto de la Torá en un pergamino según reglas precisas.

29. De nuevo, el Uno es previo al ente y a la esencia, un Dios sin esencia y que se autoexistencia forjándose una, y configurándose en ella.

30. Por azar.

formas, mas en el primero y primera, de cuya multitud y número, y no a caso, nace toda la formal y específica multitud y número de todos los demás entes o cosas. Como declara el gran Ficino[31] diciendo, la naturaleza del primer ente fecunda y llena de estas[32] unidades, como de simientes, pare las ideas, componiéndolas después con mayores y menores números, como también produce las cosas que siguen a las ideas, porque si el vigor y fecundidad del primer ente no procediese tanto en sí como fuera de sí, con ciertas y determinadas proporciones de números, o nada nacería, o todo temeraria y desordenadamente. Y como en otra parte dice, la multitud de las ideales formas, en tanto es múltiple y numerosa, en cuanto todo aquello que consiste en el que es después del purísimo Uno, es necesario que sea compuesto y multiplicado.

Además de que la plenitud primera todo lo que en sí contiene igualmente, es plenitud o lleno, porque siendo vida y entendimiento admirablemente eficaz y poderoso, es cierto que se mueve en sí grandemente, y con este movimiento, como si se dedujera y derivara en partes, se distingue y divide, mas no en la material división del continuo, sino en la formal con que interiormente se distingue en muchos y varios grados de formas; y como la procesión del mundo, así también esta procede de los mayores y más amplios grados, a los menores y más estrechos, explicando en sí, después de las de los mayores, y de las de los medianos grados o efectos, las ideas de los menores, y menos perfectos.

Y ciertamente el primer ente, que es el entendimiento divino, es uno, no compuesto de muchos, mas tal que interiormente se explica en muchos, no moviéndose afuera, sino adentro, y casi circulando (o dando vueltas) alrededor del centro, con que reduce los más amplios orbes de las universales formas sucesivamente a los menores, y para finalmente en las especies especialísimas, haciéndose grandemente múltiple y numeroso[33].

Para inteligencia de lo que se dice de los números, es de saber, que hay muchas suertes de ellos, porque hay 1, el número original ideal e inteligible, que se considera en el primer ente universal entendimiento, y número inteligible, hay 2, el intelectual, que se coloca en los participados entendimientos, separados de la materia; hay 3, el racional, que consiste en las ánimas racionales, y 4, el natural que está en las simientes de las naturalezas, así universales del mundo como particulares de sus partes; y finalmente 5, el número de las sombras corporales formales que se estampa en la materia, y 6, el matemático, con que se cuentan y numeran las cosas.

Y es de notar que hay[34] el número numerable, número numerante y numerado, y número solamente numerado; bien entendido que el núme-

31. Remite a la célebre enseñanza de Ficino que considera las ideas como simientes.

32. Espacio en blanco en el manuscrito, pero no parece faltar palabra alguna.

33. A modo de ejemplo, cabe advertir que la traducción que hizo Isaac Aboab de Fonseca abandona aquí el Libro Nono. Como otros pasajes obviados (y muy particularmente, la omisión de los dos primeros libros en su totalidad), tal elusión puede probar el propósito de Aboab de dejar de lado las explicitaciones filosóficas de la obra en la medida de lo posible, aunque estas son, a nuestro parecer, las que dan el sentido último y su razón de ser a *Puerta del cielo*, tal como en la Introducción tratamos de probar.

34. No está en el manuscrito.

ro numerante es también de dos maneras: la primera es la con que la ánima racional cuenta (f. 131r) y numera las cosas, y es el número matemático que consta de unidad; mas la segunda manera de número numerante, es que siendo causa de las cosas, las mide y cuenta con determinada proporción y mesura, produciéndolas, conservándolas y perfeccionándolas no a caso, sino con definida y cierta razón y número. Y en este orden o manera, el primer ente es solamente número numerante, porque como primero no es de nadie medido o numerado, los demás hasta el número natural inclusive son números numerantes y numerados, porque son numerados en relación de los superiores de quien dependen, y numerantes en cuanto se refieren a los inferiores, que midiendo causan. Pero las materiales formas y naturales compuestos son solamente números numerados, porque siendo últimos, no causan debajo de sí otra cosa que limiten y cuenten, y de quien se puedan llamar números numerantes.

También es de notar que el número numerante es de dos maneras, de que la primera es la que llaman número numerante por señal, y la segunda número numerante por causa. El primer número numerante, mas por señal, es el matemático, que se divide en dedo, artículo y compuesto, de que el dedo es de uno hasta nueve, el artículo es el diez o uno, o más, como 10, 20, 30, etc., y el compuesto incluye en dedo y artículo, como 12, 24, 36, etc. El número numerante por causa es aquel principio y origen de las cosas, que con definida y determinada medida y proporción de fuerzas, que es conveniente la condición y naturaleza de cada una, las constituye y limita, dándoles el ser, potencia, operación, que no a caso[35], sino con cierta razón y mesura, de él participan, pues el número numerado es la propia esencia de las cosas, que por determinado grado y medida participó al superior número causal y numerante.

En resolución, el número es, como dice Aristóteles[36], multitud de unidades, o unidades tantas o tantas veces replicadas que más distintamente se pueden definir diciendo que cantidad describe, constituida y compuesta de unidad que se puede aumentar en infinito, y resolver en unidades, formada por la razón, para que sea medida y cuenta de las cosas numerables, y este es el número numerante matemático y por señal; mas el número numerado es la multitud de las mismas cosas, según se pueden medir y numerar por la razón con el número numerante que acabamos de decir, sobre los cuales se coloca el número numerante por causa o causalmente, que por determinadas medidas da a cada uno lo que le conviene, produciendo por distintos grados, medidas y proporciones, distintas cosas, dando a todas y a cada una el ser más o menos claro y perfecto. Y así las esencias de las cosas son semejantes a los números, que privados o aumentados de una unidad o más, se mudan y varían de su naturaleza y especie, y vienen a ser menos o más perfectos.

35. No por azar.

36. *Metafísica*, lib. XIII, cap. 6: «El número matemático se numera poniendo el dos después del uno, añadiendo un uno al otro uno; y el tres después del dos, añadiendo a los dos otro uno, igualmente los restantes números, mientras que en esta otra clase de número, el dos que va detrás del uno es diverso y no incluye al Primer Uno, y la tríada no incluye a la díada, e igualmente los restantes números» (2007: 424).

Y supuesto que ningún efecto puede recibir ni recibió de la universal Causa Primera, aquella única y sencillísima infinidad, que como a ella propia, es a todos incomunicable, es cierto que todos y cada uno de ellos participaron de ella todo lo que son, pueden y obran, por varios y determinados modos, medidas y proporciones, que procedidos de ella no a caso, sino con cierta y determinada razón e intento, con que distintamente los entiende, quiere, produce, gobierna y perfecciona, se pueden llamar y son números que todo miden, cuentan y ordenan, y que se colocan en dicha Causa Primera en modo causal, único y eminentísimo, y en las sefirot en modo formal, distinta y perfectamente, de que en otra parte se ha dicho.

(f. 131v) Capítulo VI

Con la ocasión del nombre de hermosura, que se atribuye a las sefirot emanadas, trata filosóficamente de su naturaleza, y de sus propiedades y efectos.

En el salmo 104 llama David a las sefirot emanadas hermosura[37], diciendo «Tetragrámaton, mi Dios[38], engrandeciste te mucho, loor y hermosura vestiste». Y el nombre «sefirá» es derivado, según algunos lo interpretan, de *safir* o *safira*[39], piedra hermosa y de gran precio. Además de que, trocando la *samek̲* en *šin*, como es ordinario, se hace שפר que significa hermosear, conforme a lo de Job, Cap. 26: *be-ruḥó šamayim šifrá*, que quiere decir, «con su espíritu», que son las hermosísimas sefirot, «hermoseó los cielos». Que presupuesto trataremos algo de la hermosura, que en los cuerpos no es otro que una expresa y perfecta semejanza de su ejemplar e idea, y un cumplido imperio de su forma, que venciendo la informidad de la materia, representa la divina e intelectual idea de que procede, y admirando, atrayendo y deleitando al ánimo que la conoce, lo levanta a lo superior, que a ambos ha causado. Y en efecto es una flor, gracia y resplandor de aquella forma, que con gran perfección informa su materia, y que predominando grandemente en ella y en las otras particulares y subordinadas formas, vence la natural informidad y deformidad de la materia, y ordena y proporciona las demás formas y partes, imprimiendo en ella y en ellas la expresa imagen del divino artificio, arte e idea, y haciendo tal el compuesto cual el divino artífice concibió y determinó por su idea. De manera que cuanto la forma más vence y señorea a la materia, y más semejante la hace a la traza e idea del divino entendimiento, tanto más hermosa es la cosa.

Mas vamos a la hermosura absoluta e incorpórea, que no es otro que la mente y sus ideas, porque como Marsilio Ficino doctamente dice, la

37. Esta caracterización de las sefirot como belleza de la que la divinidad se viste se halla ya en el *Zóhar Ḥadaš, Midráš sobre Rut*, 76a.

38. Aquí, como en otros lugares, Attali observa, con error, que Dios designa a la divinidad en plural.

39. Por ejemplo, Cordovero en *Huerta de granados*, parte VIII, donde destaca que, al igual que el zafiro contiene todos los colores, las sefirot contienen en su seno los contrarios.

primera formal hermosura es la primera forma, uniforme y omniforme, origen y causa eficiente, y ejemplar de todas las demás formas, que consiste en el primer entendimiento, o por mejor decir, es el primer entendimiento, que como tal es sumamente hermoso, como la materia es del todo deforme, siendo aquella informidad que privada de toda forma es solamente su receptáculo y sujeto. Lo cual se confirma de que lo que primeramente se ofrece a la intelectual vista, es la primera hermosura, y esto es el primer entendimiento, que es el primer y más excelente y luminoso inteligible, porque el Sumo Bien y puro Uno excede todo inteligible objeto e intelectual vista; y con razón, porque la hermosura es una forma multiforme, proporcionada a la vista, sea intelectual, o sea sensible, (f. 132r) y la Causa Primera es el purísimo Uno, que como sencillísimo, infinito, y oculto, es no solamente sobreinteligible e inalcanzable, mas excedente y antecedente a toda hermosura. Y como la luz intrínseca del sol difunde de sí, y cerca de sí, una lumbre ornada y llena de innumerables rayos y fuerzas, así la Primera Causa produce cabe sí un perfectísimo y omniforme entendimiento, y como dice Plotino, cuando subimos a lo alto, se nos representa el divino entendimiento antes que el principio imprincipiado de todas las cosas, como aquel que consistiendo en su casi vestíbulo, umbral y entrada, denuncia y significa, como representación e imagen distinta en la multitud y en ella distribuida, lo que en la unidad de su causa está del todo encubierto.

Y a la verdad, siendo el inteligible mundo, que es el primer entendimiento, una forma que consta de muchas formas, de que cada una es definida por el entendimiento, y diferenciada de las otras y el todo, que de varias cosas consta, distintas entre sí y limitadas, es no solamente múltiple o numeroso, mas también definido y terminado, es cierto que sobre él debe de haber y hay la inmensidad de la única y simplicísima divinidad incausada, de quien aquella inteligible multitud depende, no de otra manera que de la unidad, los números, y de la pura luz del sol, el vario resplandor de las estrellas, siendo la luz que resplandece en todas aquellas varias ideas y formas del primer entendimiento, la primera y formal hermosura que del Sumo Bien procede, el cual, excediendo toda forma y entendimiento, no es propiamente hermosura, sino causa eficiente y final de toda hermosura, sin cuya admirable influencia y gracia no aman las cosas, ni son amadas, porque aquello que nos atrae mediante la visión o vista de los cuerpos hermosos, ni es la materia, ni la proporción de que constan, sino un vivífico o vivo resplandor que la anima, en los proporcionados miembros, y varios colores y sombras, difunde, como lo que nos deleita cuando alcanzamos las ánimas y sus virtudes y oficios, es una intelectual lumbre, que del divino entendimiento en la ánima se infunde y estampa. Y así, lo que en la contemplación del entendimiento y de los inteligibles nos inflama de sumo amor y deseo, es una luz del Sumo Bien, que hinchiendo al objeto inteligible de maravillosa gracia, nos atrae la voluntad, no menos suave que poderosamente. Y porque todas las cosas, por sucesivos y encadenados grados, dependen del Sumo Bien y Causa Primera, es infalible que no hay, ni aun en los sentidos y sensibles cuerpos, sin su actual y propia influencia, amable gracia ni encendido amor, porque como la fealdad

es una abominable y odiosa cara del mal, así la hermosura es una apacible, blanda y grata faz del bien, el cual, como los antiguos teólogos afirmaron, consiste en el único centro de todas las cosas, y la hermosura en los varios círculos que alrededor de él, se revuelven y giran.

A que aludió el divino Platón con aquella tan celebrada sentencia, que dice: Cerca del Rey de todas las cosas son todas ellas, y por su causa son, y él es principio de todos los hermosos[40]; cerca del segundo son los segundos, y cerca del tercero, los terceros. Que así puede ser interpretada: el Rey de todas las cosas es el Sumo Bien, del cual como de principio todas proceden, y al cual como a fin todas se refieren, y él es causa de todos los hermosos, no solamente porque ha creado al puro entendimiento, que es la formal y primera hermosura por cuya participación todos los hermosos lo son, sino porque influye y comunica una virtud o luz con que el entendimiento resplandece, con el admirable aparato y ornamento de las ideas, la ánima (f. 132v) con el de las nociones o razones, y la materia con el de las formas, ilustrando y pintando a estos tres espejos, de manera que se representan al entendimiento, razón, y sentido grandemente hermosos y agradables, no siendo la hermosura otro que aquella lumbre del Sumo Bien, que comunicada al entendimiento, ánima y materia, resplandece en la bien ordenada multitud de las ideas que al mundo inteligible ilustran, y en la de las razones, que perfeccionando a la ánima, la hacen un mundo total y animástico, y finalmente en la proporcionada disposición de las formas, que constituyen el mundo corpóreo y sensible.

De modo que la hermosura, en todos los tres mundos, es una como flor y lumbre de la bondad divina, que como Julio Camilo[41] dice, entendiendo que de ella, según en sí consiste, no podemos alcanzar ningún conocimiento, difunde los rayos de su hermosura, por los puros entendimientos, ángeles, y ánimas, y por los cuerpos celestes, elementos, mixtos, plantas, animales y hombre, para que enamorados de algunas de estas hermosuras o hermosos efectos, nosotros convirtamos a ella como a su fuente. Y esto tanto más se consigue por el conocimiento y amor de la primera formal e incorpórea hermosura, cuanto es más perfecta que las

40. Platón, segunda carta a Dionisio: «Dices, en efecto, por lo que él cuenta, que no te ha sido suficientemente revelada la naturaleza del 'Primero'. Tengo que explicártelo por medio de enigmas, para que si mi carta sufre algún accidente por tierra o por mar, el que la lea no pueda entenderlo. He aquí cómo es: en torno al rey del universo gravitan todas las cosas, y todas existen por él, y él es la causa de toda belleza» (1992: 461-462). Es a esta carta a la que se refiere Pico en sus palabras introductorias del *Heptaplus*. Cf. *Casa de la divinidad*, lib. III, cap. 4: «Digo la suma bondad en un centro y la hermosura que de ella emana, en cuatro círculos, dogmatizando que el único centro de todas las cosas es la Causa Primera, y los cuatro círculos que este divino centro continuamente rodean son la mente o puro entendimiento, la ánima, la naturaleza y la materia» (1731: 96), donde parafrasea el *Comentario al Banquete* de Ficino: «El único centro de todo es Dios, y los cuatro círculos en torno a Dios son la mente, el alma, la naturaleza y la materia» (2008: 26).

41. Giulio Camilo (1480-1544), humanista y filósofo, había estudiado el hebreo, otras lenguas orientales, la cábala y el pensamiento hermético. Leemos en la carta que dirigió a Erasmo de Signori di Valvasone: «y conociendo por ser invisible, que no podríamos tener cognición alguna de Él, difunde su belleza, es decir, a Él mismo, por los cielos, y por todos estos elementos, por los ángeles, que velan por nuestra alma; por estas almas, y finalmente por los cuerpos, para que nosotros, presos de alguna de las dichas bellezas, nos volvamos con piadoso consentimiento a la fuente de aquellas» (1568: 45). La carta tiene como título: «Del rivolgimento dell'uomo a Dio».

otras y más cercana al Sumo Bien, lo que es la infinita Causa Primera, la cual, como Plotino dice[42], se asienta inmediatamente en esta nobilísima silla que de ella procede, a ella se convierte, y con ella está siempre sumamente unida; siendo conforme a razón que la Causa Primera se nos demuestre, no en un carro o silla corpórea o inanimada, ni próximamente en la ánima, que tiene relación al cuerpo y es mudable, sino en una hermosura, que libre de todo lugar y tiempo, es indivisible e inmutable, y, por consiguiente, admirable, apetecible y deleitable, y que delante del acatamiento de su origen, maravillosamente refulge y resplandece, como vemos que delante de algún gran rey o monarca hay siempre mucho aparato, gran aplauso, y nobilísima pompa y triunfo.

Capítulo VII

Por qué las sefirot se llaman mesuras o medidas; declara escolásticamente en lo que consiste su causalidad y esencia.

Porque es común y ordinario, entre los sapientes de la divina cábala, llamar a las sefirot mesuras o medidas, será razón que digamos algo de ellas. Y primeramente que la medida es aquello con que, como por regla, venimos a tener noticia de la cantidad de alguna cosa, que según declara Aristóteles en su *Metafísica*[43], ha de tener tres condiciones: la primera, que sea del mismo género de la cosa que se mide, y que sea, como él la llama, homogénea; la segunda, que sea cierta, y en alguna manera inmutable; y la tercera, que sea sencilla, o a lo menos (f. 133r) chica o pequeña.

Y porque se consideran tres suertes de cantidad, que es lo que propiamente se mide, se constituyen también tres modos de medidas: de que la primera es la de la cantidad continua, como el cuerpo, la superficie, y la línea, y que la mide siendo del mismo género, mas pequeña, cierta y conocida, y que aplicada a lo que se mide sensiblemente, nos manifiesta de una vez, o por repetición de muchas, la cantidad de lo que medimos. Es, pues, la segunda cantidad medible la que llaman discreta o separada, como la multitud o número, el tiempo y el movimiento; y esta se mide con el uno, tantas o tantas veces repetido, siendo el uno no solamente causa de la multitud y número, que con su repetición constituye, pero menor, más conocido y del mismo género que lo que por él es medido, con que es la verdadera mesura que nos manifiesta la cantidad discreta.

42. *Enéadas* 5.8.31, que introduce de esta suerte: «Puesto que decimos que quien haya llegado a la contemplación del universo inteligible y haya aprehendido la Belleza de la Inteligencia podrá también formarse una idea del Padre de esta, esto es, del que está más allá de la Inteligencia, tratamos de entender y de expresarnos a nosotros mismos —en la medida en que cabe expresar tales cosas— de qué modo podría uno llegar a contemplar la Belleza de la Inteligencia y del mundo trascendente» (1998: 139).

43. *Metafísica*, lib. X, cap. 1: «La medida exacta es aquello a lo que no se puede añadir ni quitar nada. Por eso la del número es la más exacta [...] La medida es siempre homogénea. En efecto, la medida de las magnitudes es magnitud y, en particular, la de la longitud es longitud, la de la anchura es la anchura [...]». Cf. también Proclo, *Elementos de teología*, proposición 117, donde afirma que «todo dios es una medida de las cosas existentes» (2004: 102). Esto es así porque tiene carácter de unidad, pues el entero número de los dioses tiene carácter de unidad.

Resta la tercera cantidad, que es la virtual, que se mide comparando, con la razón y entendimiento, una virtud o perfección a otra, la menos perfecta a la que lo es más, como cualquier oro al toque y parangón del perfectísimo, y como dicen, de 24 quilates, a que cotejado, conocemos lo que este y aquel oro tiene de perfección y estima.

Y es de saber que algunas veces esta medida virtual, o de perfección, se funda en sola la excelencia y perfección de la cosa, como cuando decimos que el blanco es medida de los demás colores; y otras veces consiste en la causalidad, a lo menos ejemplar y objetiva, como, por ejemplo, cuando decimos que el cognoscible es medida del conocimiento; otras veces se funda en dos causalidades, la ejemplar y la eficiente, como cuando decimos que la Causa Primera es medida de todas las cosas, pues todas produce como su eficaz origen y fuente, y todas contiene y representa en sí, con que es su medida ejemplar y dechado. Y a este tercer modo de medida de virtud, perfección y excelencia, reducimos las sefirot soberanas, porque como Tomás de Aquino, Francisco Suárez[44], Báñez[45], y el Ferrariense[46] declaran, siguiendo a Aristóteles en su *Metafísica*, en los que participan de perfección se conoce lo más o menos, según el allegamiento o aproximación mayor o menor que tienen a un perfectísimo y sumo, porque lo que es grandemente, o como ellos dicen, máxima y sumamente tal, es causa efectiva de todos los demás que son tales. Y esto se ha de entender en los supuestos, o que aquella razón según la cual se llaman suma o máximamente tales sea sustancial o accidental, porque lo que máximamente es cálido, es causa de todos los demás cálidos según son cálidos, y aunque algunos reciben el calor del sol, o de otra causa que no es formalmente cálida, no la reciben sino en cuanto contiene virtualmente al fuego, que es formal y máximamente cálido.

A que se puede añadir lo que todos los platónicos concordantemente enseñan, y es que los que son primeros, en cuanto son primeros, no se

44. En *Disputaciones metafísicas*, XXX, sección 1, 4, sobre la perfección divina: «a la esencia de Dios pertenece el poseer en sí de alguna manera toda la perfección del ente» (1962: 348), y 5: «puede demostrarse esto a priori por el hecho de ser Dios el ente primero, según quedó probado; luego es también esencialmente el sumo y el más perfecto; luego a su esencia le corresponde incluir de algún modo toda la perfección posible [...] si Dios es el ente primero en causalidad y en la necesidad de existir, es forzoso que sea también el primero en perfección. Esto quedó asimismo en lo dicho antes por el hecho de que todos los entes inferiores son tanto más o menos perfectos, cuanto se acercan más o menos a este primer ente» (1962: 348).

45. Domingo Báñez (1528-1604), dominico, fue lector de Teología entre 1555 y 1561. De 1580 a 1599 ocupó la cátedra de Teología de la Universidad de Salamanca. Escribió un *Comentario a la Suma teológica*. En esta obra, parte I, cap. 75, establece grados según la corruptibilidad: «El ser incorruptible según el primero y el segundo modos es una perfección, pero no sucede lo mismo con el tercero de los modos, pues una perfección se establece según la forma y el acto. La materia se dice incorruptible según su propia naturaleza, pues no incluye acto alguno en su esencia y, por lo tanto, tampoco la puede perder; de ahí que sea más perfecto un caballo (el cual es corruptible) que la materia, que es incorruptible según el tercer modo. Por lo tanto, se responde al argumento que la razón de incorruptible, en cuanto dice perfección y ser, consiste en que es acto subsistente y de por sí, o en que tiene un acto que no puede perder» (2007: 138-139).

46. Francesco Silvestri, dominico, autor de un *Comentario sobre la Suma contra los gentiles* del aquinate. Escribió asimismo *Comentarios sobre la Física de Aristóteles*, sobre los *Analíticos Posteriores*, y el sobre el *De anima*. Tomás de Aquino le cita en *Suma contra los gentiles* I, 59, y Báñez en la *Apología de los hermanos dominicos contra la Concordia de Luis de Molina*, y en otras obras, como en su *Comentario a la Suma teológica*.

pueden reducir en otras causas que los antecedan, como también aquel que es absolutamente primero absolutamente no tiene causa, y lo que es en algún género primero, no tiene ninguna causa en aquel género. Y así en el género de los movibles, el que es por sí movible, siendo como es primer móvil, no tiene superior causa por la cual sea movible, más bien la tiene en cuanto es intelectual; de la misma manera, el primer entendimiento no es, propiamente hablando, entendimiento por superior causa, pues lo es por sí y por su formal naturaleza; pero el ser y el ser uno y bueno le conviene por superior causa, es a saber, por el purísimo Uno y sumamente bueno.

Con que concluimos que, como todos los movimientos se miden por el primero, todos los tiempos, evos y duraciones, por el primer tiempo, evo y duración, (f. 133v) así todas las perfecciones de un género u orden, que participan variamente varias naturalezas, se miden según se allegan o apartan, asemejan o desemejan más o menos al primero de aquel orden, género y perfección, que como primer tal es perfectamente tal, y causa de que los demás sean tales, porque como en otra parte se ha dicho, toda multitud que conviene en una naturaleza, propiedad, o condición, depende de uno y no del intrínseco Uno, que es después de la multitud, consta y es después de ella, ni de la misma multitud que sucede al uno, lo ha menester, recibe, y participa, ni de este ni de aquel uno de la multitud que como propio a sí, singular, y distinto de los otros, no puede ser causa de lo que es común, universal, e indiferente a todos, sino de uno sobre toda aquella multitud y sobre todas sus partes, que como primero en aquel género, es perfectísimo y causa de los demás de aquel género.

Y tales son las sefirot emanadas, que son primeras, como lo es Ḥoḵmá o sapiencia de todas las sapiencias y sapientes; Biná, de todos los entendimientos; Ḥésed o gracia, de todas las gracias y mercedes. Y así las otras son también muy perfectas, como muy próximas y semejantes a la infinita perfección primera, y finalmente son ciertas e invariables, porque son inmateriales, indivisibles, y grandemente en acto y según su naturaleza, muy luminosas e inteligibles, libres y exentas de toda mudanza, alteración, generación, corrupción, aumento y decremento, causas eficientes y ejemplares de todas las cosas, puras en el ser, indivisibles en el lugar, e inmutables en el tiempo, y como tales, verdaderas medidas en género de aquellas perfecciones que les son análogas, subordinadas y semejantes. Digo en género, porque En Sof, la Causa Primera es sobre todos los géneros, y como tal es medida común e improporcionada de todas las cosas; pero las sefirot soberanas son medidas que convienen en género con sus medidos, y no miden todas las cosas, sino algunas, y esto en virtud de su causa, que por medios o sin ellos, es principio, medio y fin de todo, y todo totalísimamente en todos.

Y esta verdad no fue ignorada de algunos peripatéticos, como Scoto, Antonio Andrea[47], Crisóstomo Javello[48], y otros, que interpretando

47. Antonio Andrea, monje franciscano muerto en 1320, comentó las obras de Duns Scoto.

48. Crisóstomo Javelli (1483-1542), monje dominico de Bolonia, que comentó asimismo la filosofía tomista. Fue considerado una de las más grandes autoridades de su tiempo. Al igual que Silvestri, escribió comentarios a las obras de Aristóteles.

a Aristóteles en el décimo de la *Metafísica*, dicen que aquel ente que es medida de los demás no es la Causa Primera, que como infinita no conviniendo con los demás en género, por no estar inclusa en ninguno de los predicamentos, no es homogénea, ni, por consiguiente, es o puede ser medida de los demás, siendo propio de la medida convenir en género con los que mide. Mas el que verdaderamente mide todas las cosas es el primer entendimiento producido, y dependiente de la Causa Primera, el cual estando en el predicamento de la sustancia, no carece de las demás condiciones de la medida, como es ser indivisible, cierta y perfecta. Y todo esto confirma Francisco Suárez en sus *Metafísicas cuestiones*, y a la verdad de los mismos términos, es manifiesto y evidente, y es una de las razones que con infalible demostración se concluye la necesidad de las sefirot y producidas mesuras, metros y reglas de todas las cosas[49].

(f. 134r) Capítulo VIII

Aplica lo que se acaba de decir de los números, hermosuras, y mesuras de las sefirot emanadas, y declara por qué razón, y en cuantas consideraciones, se le atribuyen estas perfecciones y nombres.

Resta que apliquemos ahora lo que en los tres capítulos pasados se ha dicho de los números, hermosuras y medidas, a las sefirot emanadas, para cuya noticia lo trajimos, lo que haremos brevemente, porque de los mismos discursos está claro y consta lo que pretendemos en particular del último de las mesuras, con que decimos que las sefirot se llaman números en comparación de la Causa Primera, de la cual como el número aritmético de su uno, proceden y dependen siempre del purísimo e imprincipiado Uno, infinito principio de todas las cosas que participan en el todo, y en cualquiera de sus partes, imitándolo y representándolo como por muchos y no igualados conceptos, se suele una eminente y no alcanzada verdad, que no se pudiendo explicar con uno, se explica, aunque imperfectamente, con muchos conceptos y palabras.

49. De modo similar a Suárez, Herrera aboga por la absoluta trascendencia de En Sof, y también por el poder creador y emanador de su condición de causa. En *Disputación metafísica* 22, sec. 2, 4. de Suárez se lee: «puede entenderse que el concurso de la primera causa es por modo de principio y virtud infundada, porque se incoa en la donación de esa virtud, pero no se detiene en ella, sino que avanza más hasta la acción de la criatura misma, de suerte que influya en ella inmediatamente no solo la virtud comunicada a la causa segunda, sino también la misma virtud divina e increada. De acuerdo con este sentido, no debería decirse que el concurso es solamente algo por modo de principio, sino también algo por modo de influjo o acción actual» (1961: 617). Y más adelante: «es cierto que Dios suple a veces, al menos sobrenaturalmente, la imperfección de la causa segunda añadiendo a esta una virtud activa, cosa que hace en máximo grado con nosotros cuando infunde hábitos sobrenaturales» (1961: 217). Y sobre todo sec. 2, 5: «Quizá se diga que esta virtud que la causa primera confiere a la segunda para concurrir con ella no pertenece a la causalidad de la causa segunda en cuanto tal, sino a la causalidad de la causa primera, y por eso, aunque esa virtud sea recibida en la causa segunda, mediante ella no obra la causa segunda, sino Dios, de igual manera que, aunque el impulso sea recibido en la piedra lanzada, mediante él no se mueve la piedra, sino quien la lanzó [...] De manera semejante, aun cuando se afirme que la virtud de la causa segunda es completada por esta virtud que imprime la primera, no es, empero, con un complemento perteneciente al orden de la causa segunda, sino que le añade la virtud necesaria por parte de la causa primera» (1961: 618).

Son números comparados a lo inferior, porque como tales constituyen, limitan y ordenan todas las cosas que en número, peso y medida fueron creadas, son gobernadas y serán finalmente perfeccionadas; son números consideradas en sí mismas, porque como de En Sof, la Causa Primera, es propia la unidad, así lo es de las sefirot y causas segundas la multitud y número; son números, porque como ya dijimos, preceden y anteceden a los entes, y los disponen interiormente y distribuyen exteriormente; son números, porque degenerando del purísimo Uno, son en el todo y en las partes múltiples y numerosos; son números, porque incluyen en sí la multitud de las ideas, que de varias y muchas cosas son varias y muchas; son números porque en cada sefirá hay todas diez, y en cada una de las diez, otras diez, y así casi en infinito; son números, porque cada una de las diez está inseparablemente unida con todas las otras nueve, y con el infinito principio de todas; son números, porque constan de luz e instrumento circundante, y exterior y penetrante, y de dentro; son números porque contienen los cuatro mundos de Aṣilut, Beriá, Yeṣirá y ʻAśiyá, debajo de la condición de Aṣilut o resultancia que le es propia; son números porque Kéter incluye 620 columnas de luz; Ḥoḵmá 32 caminos de sabiduría; Biná 50 puertas de entendimiento; Ḥésed 72 puentes de merced o gracia, y así las demás. En resolución, son números porque son compuestos de ser y esencia, naturaleza y supuesto, (f. 134v) sustancia y accidente de esencia, potencia y operación, de entendimiento y voluntad, de varias especies y actos inteligibles e intelectuales, por no tratar de los visibles[50] que los siguen, participan de sus causas, consisten en sí mismos, y se comunican a los inferiores, y por la ocasión que les dan, se levantan algunas veces a los sublimes, con que reciben nueva luz y eficacia, que transfunden a los inferiores.

Paso en silencio los *parṣufim*, que constituyen los machos y hembras, o dantes y recipientes, que tienen las sefirot de סג y מה de que constan las propiedades de gracia, rigor y clemencia, en que se dividen sus varios juntamientos, combinaciones, apartamientos y separaciones, sus metafóricas extremidades de alto, bajo, delante, detrás, derecho, e izquierdo, sus espirituales generaciones, nutriciones, aumentos, infusión de seso o conocimiento, y otras mil variedades que en dichas sefirot, translativamente, se consideran.

Como también se callan las sefirot del mundo del infinito, con los innumerables mundos que contienen los nombres, alfabeto con 231 variaciones, poros de la cabeza, cerebro, ojos, orejas, narices y boca que se le aplican, la caída que tuvieron, el aderezo y concho que recibieron, el cubrir uno a otro, y todos a Adán Qadmón, quedando de cada uno alguna porción desnuda y sublimada. Basta que esta tan múltiple y numerosa Aṣilut o emanación es imagen de En Sof, la Causa Primera, no igualada sino deficiente, como lo es el número de la unidad que participa en el todo y en cualquiera de sus partes, es ejemplar de las cosas inferiores, que constituye, ordena, y dispone, y por su mayor o menor proximidad

50. Se ve bien en este manuscrito, lo que no ocurre en el completo de la Biblioteca Ets Haim-Montezinos.

más o menos perfecciona y felicita, recuenta y demuestra a las criaturas lo que está oculto e inaccesible en la Causa Primera; tiene descrito en sí, como en libro, memorial y cuenta más que de casa, lo que En Sof quiere que sea, y en efecto, fue, es y será.

Que es causa que en el divino y antiquísimo tratado de la Yeṣirá, que por sucesiva cábala o recepción de Abraham el patriarca escribió Rabí ʻAqiva de gloriosa memoria, se trata de *séfer*, *safar* y *safur*, o libro[51], contar, y recontado, y el corifeo de los cabalistas exponiendo lo del salmista[52], que dice: los cielos, recontantes la gloria divina, llama a Ḥoḵmá libro alto, padre de todo, y a Biná libro de la madre alta, y constituye tres libros con que el mundo fue creado, y con que se juzga en ros asana o principio de cada año, que son como Salomón el sapiente nos enseña, Ḥoḵmá, Biná y Dáʻat, y que por el instrumento en que se envuelve el tercero, que es Tif'éret, según contiene las seis sefirot del edificio, recuenta a Malḵut todas las cosas, que son los metafóricos cielos, que son recontantes, ilustrantes y perfeccionantes a la gloria o kebot del Dios o divina, que es Malḵut la santa. Con que me parece que queda suficientemente declarado por qué se llaman las sefirot números o numeraciones.

Digamos ahora por qué son dichas hermosuras, que no es por otro sino porque las sefirot son exterior, mas unida inteligible lumbre, que explicada en la orden de sus numeraciones, *parṣufim*, propiedades, e ideas, es admirable y sumamente grata y apetecible hermosura emanada, y dependiente de la intrínseca y oculta infinidad del Sumo Bien y Uno, que con su inteligible y múltiple resplandor lo manifiesta a los entendimientos, y con su pomposa y halagüeña gracia atrae las voluntades, para que se conviertan por ella a su incognoscible fuente, siendo no solamente medios por los cuales la Causa Primera a todos se comunica y descubre, mas también escalones con que todos a ella felizmente alcanzan.

Y en efecto son dichas sefirot demostración inteligible y varia de parte de lo (f. 135r) que está oculto en el abismo de la sobreinteligible unidad y bondad primera, siendo aquel loor y hermosura de que David afirma está vestida, y con que pomposa, graciosa y deleitablemente se muestra a las intelectuales criaturas, intérpretes de la divinidad incausada; y como quiere Filón, sus internuncios reinos de las ideas, habitaciones y templos del infinito, sus espíritus, voces y palabras y, en resolución, resplandor exterior y hermosísimo del intrínseco bien, que por esta casi yesca o anzuelo, atrae a sí y felicita en sí todos los apetitos y voluntades.

Y porque de las medidas se ha dicho mucho, diremos ahora solamente que las sefirot se llaman medidas en relación de En Sof, la Causa Primera, y en comparación de las cosas que les son inferiores: en relación de En Sof, en cuanto su comunísima e infinita eficacia o activa potencia, con que igualmente excede a todo, e igualmente se relata a todo, aplican, limitan, y determinan a esta o aquella acción, y a este y a aquel efecto, y esto como instrumentos del principal agente y causas segundas, depen-

51. Cf. *Séfer Yeṣirá.*
52. Sal 19,1: «Los cielos cuentan la gloria de Dios, y el firmamento anuncia la obra de sus manos».

dientes, y subordinadas a la primera, por cuyo vigor y actual concurso participan de ser, poder y obra, y que conforme a su propia y limitada naturaleza, modifican, determinan, y limitan la sumamente sencilla y universal acción de En Sof, la Causa Primera, a varios limitados y movibles efectos. Llámanse también medidas en comparación de los inferiores, en cuanto limitando determinan, y formando limitan y miden a la infinidad potencial y común de la materia, comunicándole propias y determinadas formas, con que la contraen a este o a aquel acto, género, especie y supuesto, por no decir a determinados lugares y ciertos tiempos, con determinadas propiedades, condiciones y potencias, propias cantidades, cualidades, complexiones y figuras.

Y lo mismo hacen a las informidades y potencialidades de las ánimas intelectuales, y de los puros entendimientos, que estampan, imprimen, y forman, de las nociones o intelectuales razones, y de las inteligibles especies o ideas, reduciéndolos al acto primero, hábito y posesión de la ciencia o conocimiento, y perfeccionándolos finalmente con el acto segundo y operación intelectiva, que en su virtud y actual concurso en sí mismos explican. De manera que como sol, que es origen de los ojos, colores, y vistas, son estas divinas sefirot y medidas perfectísimas causas de todos los entendimientos, de todos los inteligibles, y de todos los actos de entender e intelecciones. En efecto, son como primeros, muy ciertos y perfectos en sus géneros, las medidas, metros y reglas de los demás de aquellos géneros, y que a ellos tienen alguna proporción y analogía, de que se puede leer lo que dijimos en el discurso, de las perfecciones formales que son las sefirot divinas, dependientes de las eminentes y causales de En Sof el improducido, y causas de todas las participadas, que se hallan en todos los tres mundos.

Capítulo IX

Las sefirot se llaman vestiduras o vestidos de En Sof, la Causa Primera, y por qué.

Es muy común entre los cabalistas llamar a las sefirot vestiduras o vestidos de En Sof, la Causa Primera; creo yo que por estas razones:

(f. 135v) 1. Como el vestido es próximo e inmediato al cuerpo que en él se envuelve, y es el que primeramente lo participa y recibe, así las sefirot emanadas, como próximas, sin ningún medio, a En Sof, la Causa Primera, reciben, primera y más noble y conjuntamente que ninguno de los demás efectos, su luz y eficacia, conteniéndolas en sí, como hace el aire u otro cuerpo diáfano a la celeste lumbre, y el cuerpo bien dispuesto y organizado a la intelectiva ánima, y en efecto, como todo perfectible sujeto y apto instrumento, a su perfección y movedor conjunto;

2. y como los vestidos son exteriores al cuerpo y de otra naturaleza, así las sefirot emanadas no son de la misma infinita, improducible, e incomunicable esencia o existencia (si es lícito aplicarle estos nombres) de En Sof, la Causa Primera, sino sus efectos exteriores a ella, mas no separados de ella y de su infinidad, en infinito distintos y distantes;

3. y como los vestidos son accidentales al que de ellos se viste, así las sefirot no son necesarios efectos de la Causa Primera, sino voluntarios[53], y en alguna manera contingentes, de modo que no implica contradicción, ni es del todo imposible, que dicha Causa Primera haya estado y aun pueda estar sin ellos, como aquella que tiene su fin en sí misma y no en otro alguno, y es por sí sumamente perfecta y suficiente, con que no tiene necesidad de nadie, y puede estar sin todos;

4. confírmase lo dicho, que siendo como es infinita y las sefirot limitadas, es cierto que todas tienen a ella menos proporción que la que tiene el accidente a la sustancia, y los vestidos al cuerpo; y como de un cuerpo hay varios y diferentes vestidos, así hay varias y muy distintas sefirot del único En Sof que en ellas se envuelve;

5. son vestidos y velos que la encubren, siendo verdad que ningún entendimiento producido la puede entender ni entiende en su infinita pureza, sino rodeada y cubierta de ellos, porque desnuda y sin medio es sobreinteligible y del todo inalcanzable, siendo verdad lo que todos los cabalistas afirman, que de las sefirot hacia arriba no se puede alcanzar ni alcanza nada;

6. son vestidos que, como interpuestos velos, lucidas antiparas y cortinas, y cristalinos espejos y otros diáfanos y medios, van proporcionando la inmensa y del todo invisible luz primera a la capacidad de los entendimientos creados, a fin de que vean, en ellos y en sus efectos, al que en sí, por su infinidad, es inalcanzable;

7. son los vestidos ajustados al cuerpo, con que demuestran a los ojos las figuras y formas de sus miembros, con que se asemejan a las sefirot, que son las que declaran a los entendimientos producidos las ocultas perfecciones y atributos de En Sof, la Causa Primera; de manera que como no se pregunta por qué el sayo es ancho, la calza luenga y en el guante hay cinco agujeros, porque no hay quien ignore que así conviene que sea para que sean proporcionadas cubiertas, medios e instrumentos del cuerpo, pierna y mano del hombre, así no es cuestión de sabio entendimiento, dudando preguntar por qué en las sefirot hay Ḥokmá, Biná y Dá‘at, Ḥésed o gracia, Gevurá o rigor, Tif’éret o misericordia, y las demás, siendo infalible que son vestidos de En Sof, que como sus imágenes, demuestran sus atributos y perfecciones, y como sus propios y acomodados instrumentos, le administran y concurren a sus excelentes oposiciones;

8. son vestidos, casi libreas, divisas y significaciones extrínsecas, de lo que es y contiene la intrínseca divinidad primera, demostrando (como, por ejemplo, hace el vestido verde la esperanza del que lo trae) aquellas perfecciones que quiere comunicar y representar la infinita Causa Primera por estos medios e instrumentos, a sus efectos y criaturas;

9. son vestidos y medios (f. 136r) para descender, como por interpuestos escalones y grados, a la Silla de la gloria, como vemos que el cuerpo se asienta en su silla mediante los vestidos de que se cubre, y en

53. No surgen por una necesidad intrínseca a la Causa de todas las causas, que es En Sof. Pese a todo, la expresión «no es del todo imposible» sugiere que resulta, en cierta manera, ineludible que Dios se manifieste, acaso en un sentido ético y no ontológico.

especial mediante el más exterior y postrero, que le viene a ser próximo e inmediato, como es Malḵut, la última de las sefirot, a la cátedra de gloria o mundo de la creación;

10. son vestidos, es a saber, medios que recibiendo en sí transfieren, y llevan fuera de sí a la virtud y eficacia de su causa, aplicándola a todos los creados, formados, y hechos, como hacen los vestidos, que presentan el calor, olor, y otras semejantes cualidades de aquel cuerpo que visten, a los exteriores.

Y es de notar que no solamente como hace el aire, que transfiere la influencia y lumbre del cielo a la tierra, son las sefirot los medios por los cuales obra la Primera Causa, sino como el león aplica la virtud del sol o cielo, cooperando él con ella para producir otro león, así las sefirot, no contentas con ser medios y tránsitos de la soberana eficacia, son también causas segundas, que cooperando con la primera, producen los inferiores efectos, y así son medios que transfieren y obran, y participando de su causa, gozan de su propiedad y activa potencia, y obran según ambas virtudes, es a saber, la de su fuente y la propia suya.

Y siendo el fin exterior de En Sof comunicarse y manifestarse a sus efectos, consigue perfectamente lo uno y lo otro en las sefirot, y por las sefirot de que tratamos. Porque cuanto a lo primero, se comunica grande y perfectamente a ellas, y por ellas, a todas las demás cosas, como vemos que el cuerpo se comunica a los vestidos, y por los vestidos a los exteriores; y cuanto a lo segundo, como lo que está oculto en el ánima y en el cuerpo del hombre se descubre y manifiesta por los vestidos, libreas, divisas, empresas, e insignias, así la infinidad sobreinteligible de la Causa Primera se descubre y manifiesta a los entendimientos creados por el medio de las sefirot, que demuestran, como vemos que hacen los vestidos, la alegría, tristeza, temor, o esperanza, ingenio, determinación, profesión, dignidad, estado y oficio de los hombres; así digo que demuestran las sefirot los divinos atributos y perfecciones de su Causa, es a saber, su unidad, bondad, ser, vida, entendimiento, gracia, misericordia, justicia, eternidad, providencia, gobierno, imperio, o señorío y lo demás.

A que se puede añadir, que viendo al rey coronado, se infiere solemnidad y fiesta, viéndolo laureado o con palma en la mano, victoria y triunfo, como si se muestra armado se concluye que hay guerra, y si asentado en el tribunal, que juzga y hace justicia; así cuando En Sof, la Causa Primera, se representa por Kéter, es cierto que influye santidad, bendición y alegría, cuando por Ḥoḵmá, sapiencia y vida, por Biná, conversión, perdón y bienaventuranza, cuando se envuelve en Ḥésed, se entiende que quiere usar merced y gracia, y cuando se viste de Gevurá, que quiere reprimir al mal y castigarlo, como cuando está en Tif'éret es causa de salud, ley y hermosura, en Néṣaḥ, de victoria, en Hod de triunfo, loor y fama, en Yesod, de justedad, firmeza y constancia, y cuando finalmente se viste de Malḵut, es cierto que quiere influir, y actualmente influye, imperio, gobierno y señorío.

Además de que estando como están las ideas o formas y ejemplares y productoras de todas las criaturas, en las sefirot emanadas, se pue-

de entender por ellas lo que En Sof el incausado ha determinado[54] que sea y actualmente fue, es, o será, porque en las sefirot, como en sus causas, resplandecen con gran claridad todos los mundos y todas sus partes, juntamientos, operaciones y eventos, y son aquellos soberanos espejos o *ispaqlaryot*[55] por los cuales, como declaran los sapientes de la cábala y del Talmud, profetizan los profetas: como larga y exactamente dijimos (f. 136v) en nuestro tratado de la *Casa de la divinidad*, discurriendo de la naturaleza y distinción de la profecía[56], y no hay duda de que Malḵut es el que llaman espejo turbio y no luciente, y Tif'éret o el abreviado de faces es el único, claro y refulgente en que alcanzó Moisés sus proféticas revelaciones, y los demás profetas en Malḵut; y esto en el mundo de la Beriá o Silla de la gloria, que en el de la Aṣilut o emanado dice el Sagrado Texto: no me verá hombre y vivirá.

Concluyamos, pues, que las sefirot son ornamentos de la infinidad incausada, casi vestidos pomposos, insignias reales y gratas bellezas, que como ya se ha dicho, nos atraen y suben con su exterior gracia y hermosura, a la intrínseca fuente de la suma bondad infinita, que por estas casi yescas, reclamos, provocaciones y halagos, atrae a sí, no menos suave que poderosamente, las voluntades de los hombres, ángeles, entendimientos apartados, *merkavot* o supuestos de la Silla de la gloria, para felicitarlas en sí mismas, dándoles el bien y perfecto ser, por aquellos mismos medios por los cuales las comunicó el ser primero.

No trato, por no ser muy largo, de que así como el hombre ya se viste de un vestido, ya se desnuda de él y se envuelve en otro, ya torna a vestirse del primero, ya junta uno con otro, variando en muchas maneras, así la Causa Primera a veces se envuelve en Ḥésed, y obra merced y gracia con Israel su pueblo, a veces se desnuda de ella, y vestida de Gevurá, castiga *amaleck* o semejantes, otras veces vuelve a Ḥésed, y otras mezcla y junta Ḥésed con Gevurá según su beneplácito, sin propia sucesión y mudanza, y según lo que conviene a la conservación, gobierno, y perfección de todas las criaturas, y como nuestros *meqqubalim* dicen, según la disposición de los inferiores, que con sus acciones y obras, buenas o malas, son ocasión de que la Causa Primera, por las sefirot como por sus vestidos e instrumentos, influyen bendición o castigo.

Capítulo X

En qué se asemeja y parece la luz o lumbre a las sefirot soberanas, y con cuánta razón les aplican sus nombres.

54. De nuevo la iteración de que hay voluntad en Dios.

55. Se trata de un término hebreo arcaico, de origen arameo, y de género femenino. Designa el espejo, pero constituye, asimismo, un concepto cabalístico por el cual las femeninas sefirot, como receptáculos, reciben lo masculino que se mira y refleja en ellas.

56. *Casa de la divinidad*, lib. IV. Este libro se inicia de este modo: «Porque en los libros precedentes se dijo, y en adelante se dirán varias cosas, de las visiones proféticas, como uno de nuestros principales temas de este tratado, me pareció conveniente, antes de que se vaya más adelante, declarar lo que es profecía, inspiración, iluminación, manifiestación divina; de dónde procede y a qué potencia del ánima pertenece y se comunica; lo que es y qué propiedades o condiciones la acompañan, lo que haremos lo más exacta y claramente que nos fuese posible» (1731: 126).

La lumbre es el más puro y eminente de todos los sensibles, el que más fácil, veloz, y ampliamente se comunica, extiende, y dilata, el que penetra e hinche todos los cuerpos sin ser impedido de ninguno, ni ofender o dañar a nadie, el que trae siempre consigo un calor suavísimo y blando que produce, vivifica y gobierna a todos los elementos y elementados, el que no padece de ninguno, ni se mezcla o revuelve con alguno, aunque sea de su misma naturaleza y esté en el mismo lugar y sitio, el que procediendo de su fuente, sin desapegarse de ella, asiste sin su movimiento al transparente y diáfano, forma, sin su alteración, al grueso y opaco, y causa la visión sensible, haciendo que los colores y los ojos en acto sean vistos y vean, el que no dependiendo del sujeto en que yace, produce sin propio movimiento o alteración todas las corporales cosas, estampando hasta en el último centro de la tierra el sello de la arquetípica sabiduría, el que es apetecido de todos, y que convirtiéndolos y asemejándolos a sí todos, los hinche de (f. 137r) perfección y alegría, y el que finalmente es clarísimo y oscurísimo a todos, porque como todos conocen que hay lumbre, así ninguno ha alcanzado lo que es la lumbre.

Que todo cuadra maravillosamente a las divinas sefirot o numeraciones, que son grandemente sencillas y eminentes que se comunican y difunden por eslabonadas cadenas, desde la soberana Aṣilut y divino mundo hasta el último punto de la corporal *ʻaśiyá*, centro de la tierra e informe materia, que sin mezcla, infusión, movimiento, alteración y resistencia, penetran e hinchen a todas las criaturas, así espirituales como corporales, que siendo grandemente presentes y asistentes a todos, no admiten comunión ni comercio con nadie, que por su eficacia y voluntad, casi calor que siempre las acompaña, producen, vivifican, mueven, gobiernan y perfeccionan a todos los mundos y sus partes; que estando en todos, no solamente abrazándolos de fuera, mas también hinchiéndolos de dentro, no dependen de ninguno sino de su infinito principio, con el cual continua e inseparablemente unidas, ilustran en su virtud los inteligibles y entendimientos, vivifican las ánimas, mueven las naturalezas y forman a los cuerpos, y son en todos causa de todo su ser, potencia y obra, manifiestísimas en sus efectos y sumamente ocultas en su sustancia, deseadas y apetecidas de todos los existentes, porque como de ellas procedieron, así a ellas, en su virtud, se encaminan y vuelven, y finalmente, como en sus propios fines, se aquietan y paran, recibiendo la perfección y bien ser de quien primeramente el ser habían recibido.

Capítulo XI

Por qué las sefirot son llamadas espíritus, voces, palabras, o verbos de la Causa Primera.

Diremos ahora brevemente, y por fin, por qué se llaman las sefirot soberanas espíritus, voces, y palabras o verbos de En Sof, la Causa Primera, que se entenderá y quedará fácil y claro, si nos acordáramos de lo que en varias partes se ha dicho, que es que el fin que pretende el incausado Causador de todas las cosas, en la universal producción y conservación

de todas ellas (además de que siendo infinito bien, se quiso comunicar y hacer bien), es manifestar a los entendimientos su inmensa perfección y excelencia, que siendo como es del todo a todos improporcionada y oculta, no se puede alcanzar en sí misma, sino en sus obras, que representan en parte el principio y causa de que proceden; y porque estas sus obras o efectos son tanto más o menos ocultas, cuanto más o menos se acercan a su fuente, y le son más o menos semejantes, fue necesario que aquella grandeza que en el abismo de la secreta infinidad divina es a todos inaccesible y oculta, se fuese acomodando por muchos y limitados medios a la capacidad (f. 137v) de los entendimientos creados, descendiendo de grado más alto al que lo es menos y, por consiguiente, de más o menos oculto, hasta que llega al que les es proporcionado y alcanzable.

Con que una de las soberanas emanaciones de la Causa Primera (no tratando ahora de la suprema, que se llama voluntad o beneplácito, ni de la segunda, que se dice inteligencia) es la que las Sagradas Páginas y los sapientes varones llaman espíritu, porque como este próximamente procede del expirante, que por su voluntad y entendimiento lo expira fuera de sí, de tal modo que saliendo de dentro de él, no lo mengua ni dagnifica, antes unido con su principio y en su virtud, que en sí mismo recibe, calienta, y mueve las demás cosas, así aquel grado de la Aṣilut o mundo emanado, que se llama espíritu, procede y emana de En Sof, la Causa Primera, y de la intrínseca y única deidad incausada, en que *ab eterno* estuvo, sale fuera, y aunque por los dos medios de la voluntad e inteligencia, que ya dijimos, para en su propia naturaleza, que aunque muy alta y perfecta, es en infinito distante del que es por sí y no procede de nadie, y que le dio el ser que posee sin falta, mengua, necesidad, mutación, o variación suya; es verdad que queda siempre este espiritualísimo espíritu unido y conjunto con su expirante causa, participándola en sí, como su muy cercano y noble efecto, y conteniendo en sí sus perfectas condiciones.

De manera que como el espíritu no se aparta del expirante, ni el expirante cesa de comunicarle sus propiedades, así, este divino grado no se separa de su fuente, ni ella deja de comunicarle sus soberanas perfecciones, en cuya virtud, casi calentando y moviendo las demás cosas, les da aquel ser, vida y entendimiento, que son y poseen, y representando a sí y a su causa, aunque en modo muy implícito y eminente, las hace cuanto es posible parecidas y semejantes a sí y a su expirante principio, comunicando a todos y representando a todos, aunque según los varios grados del ser y capacidad de cada uno, la grandeza y perfección de su expirante causa. Mas porque esta procesión y representación, por su gran pureza, perfección y excelencia, es muy encubierta y oculta, procedió de En Sof, la Causa Primera, mediante este otro grado más cercano y proporcionado al entendimiento, que metafóricamente llaman voz, que aunque no se percibe ni entiende, como inarticulada y no significativa, todavía se oye; donde el primero, que es el espíritu, como más oculto, no se entiende ni oye; a que sigue el tercer grado, que es el verbo o palabra, que no solamente se oye, como la voz, mas también se entiende y distintamente percibe.

Y es de notar que no hay palabra o verbo sin voz, más bien voz sin palabra; como también no hay voz ni palabra sin espíritu, respiración, o

aliento, más bien espíritu sin voz y palabra, de modo que la palabra incluye los dos y los presupone, y de ellos continuamente depende, como la voz al espíritu, de quien participando es producida, y a la verdad todos tres se pueden llamar espíritus, como realmente lo son, sino que el primero es el espíritu no oído ni entendido, y el segundo, quiero decir, la voz, es el espíritu oído, mas no entendido, y el tercero, es a saber, la palabra o el verbo, es finalmente el espíritu oído y entendido.

Con que es manifiesto por qué el divino *Tratado de Yeṣirá*, que compuso Abraham nuestro Padre, y puso por escrito Rabí ʻAqiva, llama a Biná espíritu, a Tif'éret voz, y a Malḵut, verbo o palabra[57]. En que es de advertir que Biná o Imma es llamada espíritu en cuanto contiene en sí a Dáʻat, y lo influye a los siguientes; Tif'éret es dicha voz o *kol*, según incluyendo los seis extremos del edificio, constituye el *parṣuf* de Zeʻer Anpín o chico (f. 138r) de faces; y él y Malḵut son las siete metafóricas voces, que aplicadas al nombre cuadrilátero e inefable, celebra David en el salmo 29[58]; y las con que fue dada la Ley divina en el monte Sinaí; y Malḵut finalmente es aquella palabra o verbo de Tetragrámaton alabado, con que afirma el salmista que los cielos fueron hechos[59], pronunciando diez veces *yehi* o *fiat*, según participa de fuera y contiene de dentro las diez sefirot soberanas. Y este último grado de la divinidad comunicada es el que como articulado, y significativo verbo o palabra, puede ser, y es entendido y alcanzado.

A que se debe añadir, para más perfecta inteligencia, que la voz es un sonido que produce la ánima mediante el aire, aliento, o espíritu, que respirando arranca y saca de los pulmones, y batiendo o hiriendo con él en la áspera arteria o garguero, ofrece y demuestra al oído alguna afección o pasión del animal o ánima; la palabra y verbo es una voz distinta y articulada por medio de la lengua, dientes y labios, que explica y declara algún concepto o pensamiento de la ánima, mas con esta diferencia, que el nombre significa la condición o naturaleza del nombrado, sin distinción de tiempo, pero el verbo, su acción, u obra con las diferencias del tiempo, y como dicen Platón y Averroes[60], el nombre se impone a las cosas estables, y el verbo a las móviles, con que se distingue en activo y pasivo.

Que aplicado al propósito de lo que tratamos, digo, que cuando un hombre pretende manifestar a otro algún concepto, primeramente lo quiere hacer determinándose a hacerlo con voluntad y beneplácito; después ordena su concepto y pensamiento, y lo relata y ofrece a aquel hombre

57. *Séfer Yeṣirá* 1,9: «Estas son las diez esferas de existencia surgidas de la nada. A partir del espíritu del Dios viviente emanó el aire; a partir del aire, el agua; a partir del agua, el fuego o éter; a partir del éter, la altura y la profundidad, el Este y el Oeste, el Norte y el Sur» (1993: 29).

58. Sal 29,2-9: «Dad a Yahvé la gloria debida a su nombre; Adorad a Yahvé en la hermosura de la santidad. Voz de Yahvé sobre las aguas; Truena el Dios de gloria, Yahvé sobre las muchas aguas. Voz de Yahvé con potencia; voz de Yahvé con gloria. Voz de Yahvé que quebranta los cedros; quebrantó Yahvé los cedros del Líbano. Los hizo saltar como becerros; al Líbano y al Sirión como hijos de búfalos. Voz de Yahvé que derrama llamas de fuego; voz de Yahvé que hace temblar el desierto; hace temblar Yahvé el desierto de Cades. Voz de Yahvé que desgaja las encinas, y desnuda los bosques; en su templo todo proclama su gloria».

59. Sal 33,6, ya referido.

60. Cf. Averroes, 1983.

a quien lo quiere manifestar, el cual por ninguno de estos dos medios, como muy interiores y ocultos, lo percibe o alcanza; con que respirando lo saca de sí a fuera de sí el aire, aliento, o espíritu, que aún el otro hombre no conoce ni oye, mas batido en la áspera arteria, lo forma en voz, con que el otro lo oye, pero no entiende, hasta que articulado y distinto en nombres y verbos, alcanza y entiende por ellos el concepto y pensamiento del que se quiere manifestar, y lo consigue hablando y explicándose en nombres y verbos, de que se forman las cognoscibles y conocidas proposiciones.

Que todo metafóricamente aplican los divinos y simbólicos teólogos a las emanaciones de En Sof, la Causa Primera, que queriendo manifestar alguna parte de su infinita perfección y grandeza, produjo a Arik̲ Anpín o Kéter el alto, que llaman voluntad o beneplácito, y relatando su entendimiento, como inteligible, a sus efectos, explicó a Abba u Ḥok̲má, que se llama, y es entendimiento y sapiencia, mas sacando ya de sí el casi espíritu interior, aliento, o respiración, causó a Imma o Biná, que es dicho espíritu, el cual batido y roto, produce la voz que es símbolo de Ze'er Anpín, que así se llama, y este articulado en significante verbo o nombre, es origen de la hembra de Ze'er Anpín, que es Malk̲ut la santa, *dabar* o palabra de Tetragrámaton, con que los cielos se hicieron, en la cual la voluntad y entendimiento de En Sof, que en sí y en los más altos grados es sobreinteligible y oculto, viene finalmente a ser inteligible y entendido.

En resolución, Arik̲ Anpín o Kéter es comparado a la voluntad y beneplácito de En Sof, la Causa Primera, con que quiere manifestar su divinidad, mas aún no la manifiesta; Abba u Ḥok̲má es análogo a la relación de su entendimiento, que aunque se ordena y ofrece a los demás conocimientos, queda del todo oculto; Imma o Biná es asemejada a su espíritu, que ya sabe del expirante para demostrarse, mas aún no se demuestra; Ze'er Anpín es la semejanza de su metafórica voz, que ya se percibe y oye, pero con distinción y claridad aún no se entiende y alcanza, mas Malk̲ut es finalmente comparada a su palabra (f. 138v) y verbo, en que su intención y concepto, explícita, clara y perfectamente se entiende y penetra.

Capítulo XII

Declara con diez consideraciones lo que las sefirot soberanas representan y demuestran de las divinas excelencias, atributos, y operaciones de En Sof, la Causa Primera.

Primera consideración

La Aṣilut o el mundo emanado en que resplandecen las diez sefirot o numeraciones, en cuanto se refiere a En Sof, que es su Causa y la universal y primera, se puede llamar 1. Kéter, o soberana y real corona, como aquella que de ella recibe todo lo que es, puede, y obra, en cuanto después todo lo que recibió dispone, ordena, e intelectualmente en sí distribuye, es, y se llama 2. Ḥok̲má o divina sabiduría; mas en cuanto se relata a los inferiores, como comunicable e imitable de ellos, o en acto se comunica y di-

funde a ellos, se puede llamar 3. Biná, la cual se comunica por sí, y según su excelente propiedad y naturaleza, y se dice 4. Ḥésed, merced y gracia, según la capacidad de los recipientes, con que contraída y de sí misma degenerada, se hace y nombra 5. Gevurá, rigor y justicia, y finalmente, según de sí procede, y en ellos es recibida, con que en algún modo se junta el agente con el paciente, la gracia con el rigor, o por decirlo más filosóficamente, el acto con la potencia, es llamada 6. Tif'éret, pero en cuanto por Ḥésed a todos da algo, siendo propio de la merced y beneficiencia comunicarse a todos, así a los malos como a los buenos, mas no comunicarles ni darles todo, sino su propiedad de merced y gracia, adquiere el nombre de 7. Néṣaḥ, y en cuanto a algunos da algo, es a saber, premio o pena, a los que tienen merecimiento o culpa, que son los inferiores, que constando de dos contrarios, incluyen en sí libre albedrío[61], se le aplica el nombre de 8. Hod, y el de 9. Yesod, finalmente, en cuanto a todos da todo, según lo del parafrástico caldeo, que interpretando el dicho del salmista, que todo en los cielos y en la tierra dice que junta los cielos con la tierra, comunicando a todos totalmente todo; resta 10. Malḵut, que es el juntamiento y congregación de todas las emanadas perfecciones, y en quien todas se participan y estampan.

Segunda consideración

1. Kéter el alto puede significar y significa la causalidad final de En Sof, la Causa Primera; 2. Ḥoḵmá la ejemplar, y 3. Biná la eficiente; y porque la causalidad de este incausado Causador primero no es otro que una actual emanación y flujo de su bondad, y verdad, y justicia, (f. 139r) de la bondad, comunicándose y propagándose de la verdad, representándose y manifestándose, y de la justicia (no trato ahora de la conmutativa o vindicativa, sino de la distributiva) dando y conservando, a cada uno y a todos, lo que a cada uno y a todos por sí, y relatados al todo y a su causa, es conveniente, 4. es Ḥésed, significación de la comunicación del bien, 5. Gevurá de la orden de la justicia; y 6. Tif'éret de la representación y manifestación de la verdad, y así se llama Ley Escrita y hermosura.

Y todo esto se recibe y estampa en tres grados, es a saber, en los sublimes, en los ínfimos y en los medianos, de que los sublimes son representados por 7. Néṣaḥ, que como suena el nombre de victoria, excede y reprime toda imperfección y falta, y de quien es propia la duración perpetua, que en Néṣaḥ está señalada, con que entiendo por 8. Hod, a los ínfimos, que se convierten a los sublimes, confesando su necesidad, imperfección y falta, y alabando y venerando la perfección y suficiencia de los superiores, que estas dos interpretaciones admite el nombre de Hod, que propiamente significa confesión y alabanza; y a la verdad los inferiores, como femeninos y feos, apetecen y desean los superiores, que son, como Aristóteles dice de la forma, masculinos y hermosos; queda 9. Ye-

61. Son capaces de elegir entre opuestos, su actuar se define en función de tal mecánica. Attali remite a la portentosa disquisición sobre la materia que se había dado en Cordovero, y que con posterioridad hallaremos, en términos similares, en la cábala askenazí del Maharal de Praga.

sod, significando los medianos, siendo, como es, aquel vínculo y medio que copula y ata los cielos con la tierra, es a saber, los superiores, perfectos, y agentes, con los inferiores, imperfectos, y pacientes, el contrapeso y medio de Néṣaḥ y Hod, y que participando de ambos, los coliga y junta. Es, pues, Malḵut la santa la congregación y juntamiento de todas las perfecciones que se han dicho, y que recibiendo de Yesod y de los más altos, hinche de ser y perfección a todas las criaturas en quien impera y reina.

Tercera consideración

La divinidad se quiere comunicar y es 1. Kéter; traza el modo con que lo ha de hacer y poner en obra mediante su intelectual disposición y sabiduría, y es 2. Ḥoḵmá: executálo y produciendo, lo pone en efecto, y es 3. Biná, y Elohim, que en principio creó el mundo; y esto a fin de hacer bien y comunicar su bondad, que es 4. Ḥésed, en la ordenada y geométrica disposición de las partes entre sí y al todo, referidas al común principio y fin que es su causa, y es 5. Gevurá, en que representa y manifiesta su inteligible verdad y suma hermosura, y es 6. Tif'éret, creando la superior Beriá o Silla de la gloria, que puede significar 7. Néṣaḥ, la inferior ʻAśiyá o mundo corpóreo, que por 8. Hod, es demostrado, y la mediana Yeṣirá o mundo angélico, que en 9. Yesod está señalado como 10. Malḵut, en el juntamiento y comprehensión de todo.

Cuarta consideración

Las sefirot demuestran que En Sof el incausado, como causa de todo lo que ellas son, pueden, y obran, es 1. Kéter, una infinidad de existencia, vida y verdad; 2. Ḥoḵmá, vida y verdad de sí entendida, 3. Biná, entendimiento, 4. Ḥésed, merced o gracia, 5. Gevurá, potencia o fortaleza, 6. Tif'éret, hermosura y clemencia, 7. Néṣaḥ, eternidad, 8. Hod, gloria, fama, loor, alabanza, 9. Yesod, justedad, 10. Malḵut, señorío, imperio y reino, de tal modo que excediendo a todas estas perfecciones con infinita ventaja, las incluye a todas en su incomparable alteza y eminencia, en modo sumamente absoluto, sencillo, y único y encubierto, siendo su existencia, su vida, entendimiento, verdad, gracia, fortaleza, eternidad, y todo lo demás, todo uno y lo mismo, quiero decir (f. 139v), que todos sus atributos y divinas perfecciones no difieren de su esencia o naturaleza, ni una de otra, de manera que todas son, o es cada una, y cada una es o son todas, y en efecto, una es otra y todas una, y esto sin alguna variedad, multitud, o composición; de quien propiamente se niega cada perfección y todas juntas, porque por su infinito exceso y eminencia es inefablemente más que cada una, y más que todas; y también se afirman todas, porque realmente las contiene en sí en modo causal y eminente, y las produce fuera de sí en sus propias naturalezas y existencias, se une con ellas (con las sefirot, digo, que son las formales perfecciones de todas las participadas cosas) y por ellas produce a todas las criaturas, y las conserva, gobierna, y conduce a su último fin y suma perfección, y en resolución, se representa y manifiesta a los entendimientos creados, así humanos como

angélicos, y de la Silla de su gloriosa magnificencia, participándoles sus emanadas perfecciones, y haciéndolos bienaventurados y felices, con la unión que por ellas alcanzan con su infinita fuente.

Quinta consideración

1. Kéter el alto es símbolo de la divinidad incausada, en cuanto excede a todas las cosas, y no conviene con ninguna de ellas, ni con todas juntas, en nada; 2. Ḥok̲má es representación de la misma, en cuanto contiene y comprehende en sí, en modo inteligible e intelectual, todas las cosas; mas en cuanto a lo inferior se comunica, y actualmente causa y produce todas las cosas, es demostrada por 3. Biná, y porque la causalidad divina es tríplice, o de tres maneras, es por tres sefirot significada, conviene a saber, la final por 4. Ḥésed, suprema entre las siete del edificio, y como gracia y bondad de todos, sumamente apetecida, la eficiente por 5. Gevurá, Elohim poderoso y fuerte, y que todo, en número, medida y peso, dispone y distribuye, y la ejemplar finalmente por 6. Tif'éret, Ley escrita, hermosura y dechado, a que mirando el eficiente, por causa del fin obra y produce. O por dichas tres sefirot más llanamente y conforme a la letra se entienden la merced y gracia con que la Causa Primera, por su naturaleza sumamente buena, benéfica y lejana de envidia, se comunica a todos, sin merecimiento de nadie, excepción de alguno, o propia comodidad y provecho; la justicia con que ordena las cosas y las distribuye y dispone, con suma razón y cuenta, no solamente en el principio, que instituyó varios y ordenados límites y grados a todas las cosas, mas también después que dio y va dando a cada uno lo que a su capacidad, disposición, merecimiento, y operación, le conviene y es debido; y finalmente, la misericordia o clemencia, que participando en sí como medio los dos opuestos de merced y justicia, premia más que la virtud y merecimiento, y castiga menos que el vicio y culpa, castigando con misericordia y premiando no sin justicia.

Ahora, lo que En Sof, la Causa Primera, por estos tres atributos produce, está representado por las cuatro sefirot siguientes, en este modo: el mundo de la Aṣilut o emanado por 7. Néṣaḥ, que es misericordia, eterna y victoriosa, con que, expeliendo de sí toda imperfección, clemente y perpetuamente en sí es y consiste, y todo lo demás excede y avanza; la Beriá o Silla de la gloria, es por 8. Hod significada, que es de la parte izquierda, en comparación de la Aṣilut, en especial que en ella está anidada, como en el *Zóhar* y *Tiqqunim* se lee; Biná que tiene el nombre de Elohim y su apuntadura, y es principio de rigor y justicia; y como Néṣaḥ y Hod andan siempre juntos, así la Beriá o Silla de la gloria no se aparta de la Aṣilut, que en ella se asienta, y por ella obrando, a todos los inferiores (f. 140r) se comunica, siendo incorpóreas e intelectuales naturalezas, que por alabanza y confección, como suena el nombre de Hod, se convierten a la superior Aṣilut y a su Causa, y aquellos diez dedos de los pies, sombra e imagen de los diez dedos de las manos, que son las diez sefirot emanadas, significa, pues, 9. Yesod, a la Yeṣirá y mundo angélico, así porque en él posa Tif'éret, que derechamente corresponde a Yesod,

y le está encima con quien es uno, como lo es el cuerpo con el miembro de la generación, como también porque, como Yesod junta a Tif'éret con Malḵut, así la Yeṣirá une la Beriá con la 'Aśiyá, que sin este medio son muy distintos, no de otra manera que la ánima racional junta y copula al puro entendimiento con el material cuerpo. Añádese a lo dicho, que casi Yesod o cimiento es la Yeṣirá, fundamento y base de la 'Aśiyá y corporal mundo, y el que próximamente lo sustenta, vivifica y mueve; queda Malḵut, significando a la 'Aśiyá, así porque en ella se anida y posa, como porque ambas son, en sus géneros, últimas y pacientes.

Sexta, séptima, octava, nona y décima consideraciones

Por las sefirot se alcanza que En Sof, la Causa Primera, es 1. Kéter, aquel que por sí es, 2. Ḥoḵmá, eternamente vive, y 3. Biná, perfectamente todo entiende, el que 4. Ḥésed, por su bondad y gracia, sin tener necesidad de nada, ni recibir alguna comodidad o provecho, 5. Gevurá, teniendo infinito poder y eficacia, 6. Tif'éret determinó comunicarse, de esta manera y a estas cosas, 7. Néṣaḥ, dando el acto y forma, 8. Hod, a la potencialidad y material que también de él depende, a fin que resulte, 9. Yesod, el compuesto o ente actual y perfecto, y de él 10. Malḵut, la operación con que se convierte a su principio, que también es su fin, y en él se felicita.

O digamos que las sefirot nos enseñan que En Sof, su Causa, 1. es, 2. vive, 3. entiende, 4. quiere, 5. puede, 6. dispone, 7. da el ser, 8. concurre a la obra, 9. conserva y propaga, y 10. perfecciona todas las cosas.

O demuestran que 1. Kéter es un ser, que 2. Ḥoḵmá contempla, y 3. Biná produce, 4. Ḥésed, con merced, 5. Gevurá, juicio o justicia, y 6. Tif'éret, misericordia o clemencia, 7. Néṣaḥ continúa, 8. Hod inerrable e infaliblemente, 9. Yesod, la universidad de todas las cosas, en que 10. Malḵut tiene total y absoluto señorío.

Las sefirot declaran que En Sof 1. Kéter excede a todo, 2. Ḥoḵmá contiene todo, y 3. Biná produce todo con 4. Ḥésed, beneplácito, 5. Gevurá, potencia, y 6. Tif'éret, sapiencia 7. Néṣaḥ conserva todo lo que produjo, 8. Hod le da eficacia y poder para que obre, 9. Yesod concurre a su acción, y 10. por ella Malḵut, finalmente, todo perfecciona.

O digamos finalmente que por las sefirot se alcanza que En Sof, 1. es infinito en excelencia y perfección, 2. es eterno, y sin principio ni fin en duración, 3. es inmenso y presente a todos los sitios y efectos, así posibles como actuales, 4. excede a todo lo que fuera de él es, y no implica contradicción que sea, 5. contiene a todo, 6. y lo produce, 7. conserva o aumenta, 8. y finalmente perfecciona, 9. a fin de comunicar su suma bondad, y hacer bien a sus efectos, 10. y manifestarse en ellos y a ellos, de modo que sea de todos grandemente conocido y alabado.



Puerta del cielo

(f. 141r) DÉCIMO LIBRO

Capítulo I

Que cada una de las cinco luces del mundo del infinito consta de dos veces diez sefirot, y cómo de la luz postrera, que es la de la boca, procedieron los kelim *o vasos.*

Hemos tratado de Adán Qadmón y de sus luces (Proposición 6.ª del 2.º Libro)[1]. Diremos ahora cómo se hicieron aquellos metafóricos *kelim*, receptáculos, y vasos en que se infundieron, refiriendo la sentencia admirable y de pocos entendida del divino Isaac de Luria, nuestro preceptor y guía, que se hubiera de poner en el Segundo Libro, y se dejó para este lugar como más conveniente, y es esta:

Cada una de las cinco luces, que procedidas de Adán Qadmón como de suprema *maḥašavá* o entendimiento, constituyen con él el primer y más excelente mundo, que se llama el del infinito, y son como inteligencias y ánimas de los demás, y primera y principalmente del segundo mundo, que es el de la Aṣilut y emanado, en el cual, como en receptáculo, vaso, y organizado y bien dispuesto cuerpo, encadenada y próximamente residen y posan, y por quien a todos los demás se comunican y difunden.

Cada una de estas cinco luces, digo, es doblada, y consta de dos veces diez sefirot o numeraciones, de que las primeras son circundantes y exteriores, y las segundas circundadas e intrínsecas, mas de manera que no se juntan entre sí ni infundida la una en la otra, resulta del juntamiento de ambas un compuesto de luz y vaso, ánima y cuerpo, o forma y materia, y en efecto un todo que conste de acto y potencia, si no es en la quinta y última luz que procedió de la Malḵut de Adán Qadmón, de su *he* postrera, de su nombre de 52 y espiritualísima boca, la cual inspirando y atrayendo a sí alguna porción de la luz, espíritu, o aliento, que expirando había explicado y difundido fuera de sí, vino a causar un modo de *kelí*, receptáculo, o vaso, que no es otro que aquella luz más pesada y gruesa, que privada de la primera, que salió fuera y es más ligera y pura, quedó como sujeto que, careciendo de ella, es en potencia a ella, como si del natural compuesto apartada la forma, se considera la materia en potencia a aquella forma de que es privada, y carece.

Es verdad que resultó solamente un *kelí* o vaso de diez sefirot o luces, que con diez aspiraciones de la recibida luz o aliento señalaron en el único vaso diez privaciones y potencias, casi diez parciales vasos de diez inspirados a la boca, y de diez expirados alientos o luces de la boca, empezando de Malḵut, que aquí es la primera, y llegando a Kéter, que es la

1. En el margen del manuscrito.

postrera, en que la intrínseca inspiración y atraimiento de luz y aliento, cesa y para. Y estas se llaman las sefirot de los *'aqudim* o coligados, quiere decir, aquellas diez sefirot que están incluidas en un solo receptáculo y vaso, y en él unidas y coligadas.

(f. 141v) Capítulo II

Para que no se deshiciesen los soberanos vasos, quedó la luz de Kéter de fuera y separada, y entró la de Ḥoḵmá en su vaso, la de Biná en el vaso de Ḥoḵmá, y así sucesivamente, hasta la luz de Malḵut, que entró en el vaso de Yesod, dejando sin luz a su propio vaso.

(Proposición 7.ª del 2.º Libro)[2]. Revolviendo la luz a su fuente, queda alguna porción abajo que como más pesada y gruesa no pudo subir arriba, como hizo la otra, que es más sutil y ligera, con que causó, como acabamos de decir, alguna manera de receptáculo y vaso de aquella luz, que como más pura y ágil, subió a lo alto, y se le volvió a comunicar de nuevo.

Si esto sucede por la separación de lo puro de lo que no lo es tanto, parece que por la unión de la luz, cuando desciende, con el receptáculo que por su privación se hizo, quedara otra vez toda luz sin algún vaso, como era en el principio, y antes que se apartasen, que es contra la intención de En Sof, la Causa Primera, que pretende cubrir, velar y determinar a las soberanas luces, de manera que incluidas, cubiertas y limitadas, se proporcionen a la producción de los futuros mundos, y a la representación y manifestación de su causa, que no se alcanza por tan eminentes y ocultas luces, sino por las ya proporcionadas y cubiertas.

A que respondemos, con nuestro preceptor el divino Luria, que cuando las luces volvieron a infundirse en los vasos, o en las diez porciones del único vaso de las sefirot de los *'aqudim* o coligados, la luz de Kéter quedó desnuda y pura en lo alto, y no descendió a comunicarse e ilustrar su propio instrumento o vaso; pero la luz de Ḥoḵmá, descendiendo, ocupó el receptáculo o vaso de Kéter, la de Biná el de Ḥoḵmá, la de Ḥésed el de Biná, y así sucesivamente hasta la luz de Malḵut, que entró en el *kelí* o vaso de Yesod. De manera que siendo luces menores que las primeras, y no tan grandes como sus nuevos vasos, no los hinchieron de modo que volviesen a la primera unión, y quedasen del todo luz sin receptáculo; antes por lo opuesto, quedó distinto el vaso de la luz, aunque unido el uno con el otro y, por consiguiente, quedó la luz incluida, cubierta y limitada, que es lo que se pretendía y convenía.

Es verdad que quedó Malḵut sin su propia luz, que es lo que ordinariamente se dice, que por sí no posee nada[3], y esto para que recibiendo de los superiores, produjese como su ministra, todo lo que de arriba le comunican, sin que ella, por sí propia, obre nada.

2. En el margen del manuscrito.

3. Cf. *Zóhar* I, 181a. A pesar de que Malḵut no posee nada propio, todas las bendiciones supremas le fueron entregadas, para bendición de los seres inferiores.

Capítulo III

Declara cómo de la visión de los metafóricos ojos de Adán Qadmón procedieron los soberanos receptáculos y vasos.

(Proposición 8.ª del 2.º Libro)[4]. Dos cosas se consideran en los metafóricos ojos del Adán el precedente (f. 142r). La primera es su intrínseco espíritu y aliento, que no salen fuera de los ojos, como salen el de las orejas, el de las narices y el de la boca, que son la *he*, *vav* y *he* del nombre inefable, y los tres deletreados nombres de 63, 45 y 52 que de dichas tres letras proceden, como el espíritu de los ojos es la *yod* de dicho nombre, y el de 72, que de él resulta. Y la otra cosa es su visión o vista, con que dirigiendo sus rayos hacia el objeto visible, en alguna manera lo atrae a sí, y en sí lo percibe.

En la primera consideración decimos, metafóricamente hablando, que procedieron de su aliento y espíritu, que es su *yod*, Ḥoḵmá, y nombre de 72, aquellas diez sefirot que dobladas, y circundantes y penetradas, o exteriores e intrínsecas, constituyen la *ḥayyá* o *nešamá* de la *nešamá* del mundo emanado, que corresponde a nuestro entendimiento, del todo abstracto y separado, y unido con el superior y distinto, y que propiamente hablando no está en el cuerpo, ni a él asiste; lo que no hace la *nešamá*, el *rúaḥ* y el *néfeš*, que proceden del aliento y espíritu de las orejas, narices y boca de Adán Qadmón, y de sus nombres de 63, 45 y 52, que como menos puras y más alcanzables, se refieren y relatan al cuerpo, y lo fomentan y animan. Digo que asisten y vivifican al vaso o receptáculo, como hacen nuestro entendimiento particular y participado, nuestra razón y vida sensitiva y vegetativa al cuerpo natural y organizado, y que en algún modo las tiene en potencia.

Mas en la segunda consideración de los ojos, que es su visión o vista, según extienden sus rayos de arriba abajo, descendiendo de las orejas por las narices a la boca, volviendo después con sus especies y representantes formas de la boca, por las narices y orejas a los mismos ojos, con que parece que visten descendiendo, y desnudan subiendo a las orejas, narices y boca, producen y causan los *niqqudim* o puntos, que son diez sefirot instrumentarias, vasos, *kelim*, y receptáculos de las superiores luces, siendo tan poderosos los ojos como los más sublimes y excelentes de los cuatro grados o letras, que en el nombre inefable de Adán Qadmón están señalados, que no solamente con su aliento y espíritu produjeron sefirot y luces, como también hicieron las orejas, narices y boca del mismo Adán Qadmón, mas aun con su visión y vista (lo que los otros no pudieron hacer con su oído, olfato y gusto) fueron bastantes para causar, y actualmente causaron, otras diez sefirot o numeraciones.

Es verdad que no fueron luces como las más altas, sino *kelim*, vasos, receptáculos, y vestidos de las soberanas luces, que es lo que se pretendía y convenía para la comunicación y manifestación de la Causa Primera a los cuatro mundos siguientes, que son el emanado, el creado, el formado

4. En el margen en el manuscrito.

y el hecho, que sin limitación, cubierta y velo, no se podían aprovechar de la improporcionada y sobreinteligible luz divina.

(f. 142v) Capítulo IV

En qué se distinguen las sefirot instrumentarias de los niqqudim *o puntos de las de los* ʻaqudim *o coligados, y de algunas propiedades y condiciones de ambas.*

(Proposición 9.ª del 2.º Libro)[5]. Estas diez sefirot instrumentarias, que llaman *niqqudim* o puntos, procedieron de su fuente, no como las de los *ʻaqudim* o coligados, que tuvieron origen de bajo a alto, empezando de Malḵut y acabando en Kéter, sino por lo contrario, se extendieron de arriba abajo, es a saber, Kéter salió primero, luego Ḥoḵmá, después Biná, y así sucesivamente Ḥésed, Gevurá, Tif'éret, Néṣaḥ, Hod y Yesod, acabando finalmente en Malḵut. Además de lo cual, en Kéter se incluyen las nueve sefirot siguientes, y saliendo del Ḥoḵmá, llevó consigo y dentro de sí ocho sefirot, como Biná siete, y así es llamada madre de los hijos, que son, como consta, siete, seis machos y una hembra. Salió después Ḥésed conteniendo seis sefirot, que son las que la siguen, y de ella Gevurá con cinco, de esta Tif'éret con cuatro, Néṣaḥ con tres, Hod con dos, y Yesod, finalmente, con Malḵut, y esta salió al cabo sola.

Hay además otra diferencia, que en las sefirot de los *ʻaqudim* o coligados, que procedieron de la boca de Adán el precedente, salieron primeramente las luces, y después el vaso; y en estas, de los *niqqudim* o puntos, que fueron producidas de la visión de los ojos, como acabamos de decir, nacieron primero los *kelim* o vasos, y después se les comunicaron las luces.

Y es de notar que estas sefirot de los *niqqudim* se pusieron en línea recta, una perpendicularmente encima de otra, es a saber, Kéter sobre Ḥoḵmá, esta sobre Biná, Biná sobre Ḥésed, esta sobre Gevurá, que estaba encima de Tif'éret, como este de Néṣaḥ, Néṣaḥ de Hod, Hod de Yesod, y Yesod, finalmente, sobre Malḵut, constituyendo un mundo derecho, que descendiendo del supremo, por los intermedios al ínfimo, tenía el superior vuelto el rostro a las espaldas, del que le seguía este a las del más bajo, y así sucesivamente hasta el ínfimo y postrero.

Capítulo V

Cómo se les infundieron las luces a las 10 sefirot de los niqqudim *o puntos, y cómo las 7 inferiores no las pudieron recibir y les volvieron las espaldas, que metafóricamente llaman su caída y muerte.*

(Proposición 10.ª del 2.º Libro)[6]. Queriendo el Maṣil o Causador primero dar luz y vida a estas diez (f. 143r) sefirot instrumentarias, que como

5. En el margen del manuscrito.
6. En el margen del manuscrito.

dijimos, estaban en manera de puntos, una sobre otra, comunicó la luz de Kéter, con las nueve luces siguientes, a su vaso e instrumento, de que parte quedó exterior y circundante, y parte se le infundió y quedó intrínseca. Después de lo cual comunicó la luz de Ḥoḵmá con las ocho que la suceden a su receptáculo y vaso, con la misma distinción de circundante e intrínseca, como también la de Biná con las siete que la siguen, a su propio vaso y en el mismo modo, y estas tres sefirot, como muy excelentes y poderosas, retuvieron en sí la luz que les fue comunicada.

Mas comunicándose después la luz de Ḥésed con las seis que incluye, a su vaso, la de Gevurá con las cinco que contiene a su receptáculo, y así las demás con las luces inferiores, que en sí tienen a sus propios *kelim* o vasos, hasta Malḵut inclusive, no las pudieron conservar o retener[7], antes como vasos pequeños y flacos[8] se quebraron o rompieron, por causa de la cantidad e ímpetu del influyente licor, o casi cuerpos, que no pudiendo conservar la vida que les participa la ánima, la desampararon, y quedaron como muertos[9]. Quiero decir, que no pudiendo las siete sefirot inferiores e instrumentarias sufrir el ímpetu de la exuberantísima luz soberana, le volvieron las espaldas, y dejándola, como incapaces de ella, quedaron tenebrosas y oscuras, privadas de la superior vida y como muertas, cayendo de aquel noble e ilustre grado a otro inferior, oscuro y bajo, y en efecto de su sublime mundo a los inferiores y siguientes.

Capítulo VI

Con cinco razones la da porque permitió y quiso el Maṣil o Causador supremo que sucediese el rompimiento y caída que se ha dicho, y de los provechos que de ella resultaron, y en qué modo y cómo se puede y debe concebir y entender[10].

(Proposición 11.ª del 2.º Libro)[11]. No imagine alguno que esta metafórica quiebra, caída, o muerte, sucedió fortuitamente y a caso, porque no fue sino pretendida y conseguida de En Sof, la Causa Primera, con suma sabiduría y providencia, para el fin de su comunicación y gloria, como se verá por cinco razones que traeremos, dejando las demás y más altas para mejor oportunidad y tiempo, diciendo que la primera fue para que cayendo fundasen los casi cimientos y sujetos de los futuros mundos. Entiendo para que hubiese potencia en sus próximas causas, para produ-

7. Las siete sefirot inferiores no pudieron contener la luz. En Luria, la rotura de los vasos no se concebía abiertamente como fruto del propósito divino.

8. «Pequeños» y «flacos» probaría que es la calidad de la formación de los vasos la razón última de que se rompan.

9. *Zóhar* III, 135a-b, *Idrá Rabbá*. *Zóhar* III, 292a-b, *Idrá Zutá*. La rotura de los vasos es llamada también la muerte de los reyes en la literatura zohárica.

10. Este permiso otorgado por el Causador connota con claridad que no se trata de un proceso en la ipseidad de Dios, que ocurra sin decisión, sino que se sigue como objetivo de la voluntad divina. El proceso catárquico que Herrera intenta eludir es el que llevó a Sabatai Seví y a Natán de Gaza a promover las expectativas mesiánicas. En Herrera, la intencionalidad divina es la principal razón de la rotura de los vasos, y conlleva la consideración ética que se concretará en la reparación, a través de la acción humana, de los mundos superiores.

11. En el margen del manuscrito.

cirlos con aquella proporción que es necesaria, y antes no había, porque como de En Sof, la Causa Primera, por su infinidad que a todo excede, no pudieron proceder los mundos del infinito y emanado, sino mediante su *ṣimṣum* y encogimiento, con que casi limitándose y estrechándose en sí, se proporcionó a ellos. Así de las sefirot emanadas, que como divinas son sumamente distintas y distantes de las criaturas, no fue posible que procediesen los mundos de la (f. 143v) Silla de la gloria, angélico, y corpóreo, y en efecto los entendimientos separados, las ánimas racionales y los cuerpos, sino mediante esta casi caída, degeneración y falta, como sucede a nuestra intelectual ánima, que sin decaer de su sublime estado, con que en el mundo inteligible consiste y obra, y con alguna lesión, daño e impedimento de sus intelectuales acciones, no puede dar ni da la vida a este oscuro, perturbado y terrestre cuerpo, de ella grandemente distante.

De manera que por la caída y degeneración ya dichas, se inclinaron y dispusieron las siete sefirot de la fábrica a la producción de los tres creados y siguientes mundos; es verdad que no lo consiguieron sin favor de lo alto, porque además que de él dependen siempre en su ser, potencia y obra, recibieron de nuevo, en el aderezo de que adelante diremos, aquella virtud y lumbre que convino para la perfección de los mundos, que aunque tuvieron su casi potencia y principio de ser de la caída, alcanzaron su acto y perfección del aderezo de sus próximas causas.

La segunda razón es que con esta caída fueron ocasión que hubiese en el mundo inferior y corpóreo la tentación, contaminación, acusación, rigor y castigo de las *qelipot* y espíritus impuros, pretendidos de la divinidad para que con su tentación y castigo purificasen y perfeccionasen a los hombres que aspiran al servicio divino, y miserablemente penasen y atormentasen a los que de él se alejan.

Es, pues, la tercera razón, que descendiendo al lugar de los futuros mundos, derramaron y esparcieron en él, metafóricamente hablando, algunas centellas de luz y eficacia, que desde la primera infusión retuvieron, y después casi difundiendo comunicaron, para que resultase alguna capacidad que pudiese recibir los futuros efectos. Mas cuando los justos y píos, ejercitando sus meritorias operaciones, levantan las caídas centellas de la superior luz, y purificándolas de la inferior contaminación en que quedaron desamparadas de sus soberanos receptáculos y vasos, las restituyen y ofrecen, como disposición, preparación, y como dicen, *máyim nuqevim*, provocación, y causa, *sine qua non*, a la Šeḵiná o cohabitación divina, Malḵut la santa, con que ella, casi ornada y afeitada por medio de estas purificadas y levantadas centellas, se une con su esposo, y ambos con la madre y con el padre altos, y estos con los que los exceden hasta Adán Qadmón, y En Sof, la Causa Primera, atrayendo de ellos nueva y más excelente lumbre, que penetrando por todos los intermedios, ilustra, calienta y perfecciona hasta a los más bajos.

Y este es el misterio de los sacrificios, de que quizás en otra parte se dirá algo, añadiendo a lo dicho, y es la cuarta razón, que supuesto que Malḵut la santa estaba no solamente en el secreto de las sefirot, de los *ʿaqudim* o coligados, unida con Kéter el alto, según lo del *Libro de la Yeṣi-*

rá, que el fin está unido con el principio[12], sino que también estaba en el grado de las diez sefirot de los *niqqudim* o puntos, en el lugar que ahora ocupa ‘Attiqá Qaddišá o antiguo santo, estando, como digo, allí, aunque después se abatió y llegó al lugar que hoy tiene, se puede con la virtud y ayuda de los justos y píos, que con la contemplación y observancia de la Ley divina la subliman y levantan a lo alto, encumbrar al sublime lugar de Kéter y ‘Attiqá Qaddišá que primeramente poseía, quedando por corona de su esposo, de quien habiendo sido hija, y después hermana o consorte, viene a ser al fin madre.

Concluyamos ya con la quinta razón, que es, que con este admirable suceso, nos quiso enseñar el infinito Causador primero que mucho más puede él dar de lo que (f. 144r) pueden recibir sus efectos, y en resolución, que por indisposición y falta de potencia, que en todos hay, aunque en unos más y en otros menos, no se ha comunicado mucho más, y en más excelente manera de lo que hizo; demostrando por el efecto de la quiebra el exceso de su virtud y eficacia, sobre la potencia y natural capacidad de sus efectos, a quien no dio ni da más, porque no tienen potencia para recibirlo.

En resolución, no pudiendo las siete sefirot inferiores, casi indispuestos y débiles entendimientos, retener y conservar la soberana y excedente luz inteligible que de la divinidad les fue comunicada, ni, por consiguiente, alcanzar ni entender por ella a los superiores y muy divinos, como no puede el inferior entendimiento alcanzar los sublimes inteligibles, por universal e improporcionada especie, le volvieron las espaldas, y divirtiéndose de la altísima luz que los cegaba, se abatieron a la propia suya, que como menos clara, les era más proporcionada, y entendieron por ella, es a saber, por sí a sí mismos, y después, por sí, como por causas, al mundo de la Beriá o Silla de la gloria, preparándole con este conocimiento un metafórico lugar, principio y fundamento de aquel ser o esencia que después le comunicaron.

Y no solamente cayeron del altísimo conocimiento de los superiores, quedando como muertos y privados de él, y de ellos; mas también se despeñaron y casi precipitaron en los más bajos conocimientos de los inferiores mundos de la Yeṣirá o angélico, y de la ‘Aśiyá o corpóreo, concibiéndolos en sí con su entendimiento, y queriéndolos con su voluntad. Con que les prepararon el casi lugar y modo de su futura esencia, que después le comunicaron, y esto imperfectamente, dándoles solamente su informe potencialidad, y como dicen, confuso y desordenado caos, cubierto de las tinieblas de la privación, y de las aguas y profundo abismo de la formable potencia, que después se redujo en acto, y perfeccionó por la eficacia y virtud del espíritu de la divinidad que sobre ellas volava, mediante la lumbre, distinción y ornamento que consiguieron las siete sefirot caídas, renovadas, y casi reproducidas, aumentadas, ilustradas, formadas y perfeccionadas por las soberanas luces que de nuevo se les infundieron, y las distinguieron y ordenaron en *parṣufim* de diez sefirot

12. *Séfer Yeṣirá* 1,6: «La década de la existencia surgida de la nada tiene su final vinculado con su comienzo» (1993: 25).

contrapesadas, y faz a faz contrapuestas, y en forma de macho y hembra, o dante y recibiente, entre sí ordenadas.

Que todo se puede ilustrar con lo que dogmatizan los platónicos, y es verdad cabalística, que nuestra racional ánima pierde las alas[13], y cayendo de lo alto se precipita en lo bajo, descendiendo del sumo inteligible y universal entendimiento al propio suyo, de este a su razón, de ella a la imaginación, y finalmente a los corporales sentidos y vegetativas fuerzas, con que se hunde en el abismo del inferior, mortal y terreno cuerpo.

Y mucho más se puede ilustrar con lo que nuestro maestro afirma, y es que cayendo dieron primeramente de rostro o de cara, e hicieron lo más perfecto de sus imperfectas inferiores operaciones, después dieron de lado, mas del derecho, con que fueron origen de la Beriá, a que siguió la caída del lado izquierdo, con que empezaron la Yeṣirá, y finalmente cayeron de espaldas, y principiaron la ʻAśiyá. En conformidad de lo cual dice el Ḥak̲am Immánuel Azaría de Fano que la Beriá es de la mano derecha, y Ḥésed, la Yeṣirá de la izquierda, que comparada a las espaldas, es Raḥamim, que todavía incluye algún rigor o Din; donde la ʻAśiyá lo es del todo, y como espaldas, falta de toda luz, merced y clemencia.

(f. 144v) Capítulo VII

Cómo las caídas sefirot se concertaron, constituyéndose en forma de matqelá *o balanza y contrapeso, cara a cara, y en modo de macho y hembra o dante y recipiente, y cómo se hizo el* parṣuf *de ʻAttiqá Qaddišá o antiguo santo*.

(Proposición 12.ª del 2.º Libro)[14]. La luz de las siete sefirot caídas, que son los metafóricos reyes de Edom, que reinaron y murieron, volviendo como ánima intelectual cuando muere el cuerpo, a su soberano origen, fue ocasión para que las sefirot de סג o 63, que salieron de las orejas, narices, y boca de Adán Qadmón, se copulasen con las de עב o 72, que reciben y nacen de su cerebro y ojos, en su interior y más alto respecto.

Y del juntamiento de unas y otras procedieron otras diez sefirot, que llaman de מה o 45, que saliendo de la frente de Adán el precedente, se comunicaron exteriormente y abajo, de modo que unidas con las diez sefirot de los *niqqudim* o puntos, en que hubo la metafórica caída o muerte, formaron el mundo de la *matqelá*, contrapeso o balanza, que es el que llamamos de la Aṣilut y emanado, en esta manera; de las cinco sefirot más altas del Kéter de los *niqqudim*, tres de la de Ḥok̲má, cuatro de las de Biná, de los mismos, pero las más altas, con las diez sefirot del Kéter de מה o 45, que casi macho y dante, se juntó con ellas como con hembra o recipiente, se formó el *parṣuf* de ʻAttiqá de ʻAttiqim o ʻAttiqá Qaddišá, que quiere decir el antiguo de los antiguos, y el antiguo santo; no en línea recta, como de antes, sino en contrapeso, balanza, y cara a cara, en

13. En el *Fedón*, Platón dice que el alma ha pasado la vida sin comunicarse con el cuerpo por su voluntad, «sino rehuyéndolo y concentrándose en sí misma, ya que se había ejercitado continuamente en ello» (1988: 72).

14. Al margen en el manuscrito.

este modo: Kéter de arriba, como fiel de la balanza; Ḥok̲má del lado derecho; Biná del lado izquierdo, contrapuesta la una a la otra, como lo es una palma de la balanza a la otra; Ḥésed de la parte derecha; Gevurá de la izquierda; y Tif'éret en medio, pero de abajo, como otro contrapeso y fiel de las dos palmas de la balanza; y de la misma suerte, Néṣaḥ derecho, Hod siniestra, y Yesod medio. Y es de notar que siempre la parte derecha, que es Ḥésed y merced, es masculina y dante, y la izquierda y de rigor, es hembra y recipiente, con que se verifica lo del *Zóhar*, que el mundo de la Aṣilut se perfeccionó con machos y hembras convertidos unos a otros, rostro a rostro, como lo están siempre los agentes a los pacientes y los dantes a los que reciben.

Y queda entendido lo del Génesis, cap. 36[15], que con gran misterio pronunció que el octavo rey de Edom fue casado, lo que no dicho de los otros siete, con que parece que no lo fueron, y diciendo que reinó, no dice que murió, como dice de los siete que reinaron y murieron. Y no solamente se contrapuso Ḥok̲má como macho a Biná casi hembra, mas todas las sefirot de la fábrica, que son Ḥésed, Gevurá, Tif'éret, Néṣaḥ, Hod y Yesod, que son masculinas, y constituyen un *parṣuf* macho, se contrapusieron a Malk̲ut, que es hembra, después que también ella se explicó en otro *parṣuf* de diez sefirot contrapesadas.

(f. 145r) Capítulo VIII

Cómo y de qué se constituyeron los parṣufim *de Arik̲ Anpín, Abba, Imma, Ze'er Anpín y Nuqvá, de quien con 'Attiqá Qaddišá se integra y perfecciona el mundo de la Aṣilut o emanado.*

De las cinco sefirot inferiores, del Kéter de los *niqqudim* o puntos, y de la Ḥok̲má de las sefirot de מה o 45, se formó el *parṣuf* de Arik̲ Anpín, que quiere decir extendido o ancho de faces, distinto y ordenado en *matqelá*, balanza, o contrapeso, como el superior de 'Attiqá Qaddišá o antiguo santo, y ambos quedaron por el sublime Kéter del mundo emanado, y gozan de un mismo nombre, y se cuentan por uno.

Después de lo cual, de la Biná de las sefirot de מה o 45, con las siete posteriores de Ḥok̲má, de los *niqqudim* o puntos, se formó el *parṣuf* de Abba o padre, y con las seis más bajas de Biná de los mismos *niqqudim*, se compuso el *parṣuf* de Imma.

Y es lo que dice el *Zóhar*: Abba e Imma, o padre y madre, como en uno salieron o nacieron, y como en uno posan y están, dependiendo y constando ambos de la sefirá de Biná, de מה sino que con Abba se juntaron siete sefirot de Ḥok̲má, y con Imma, seis de Biná, de los *niqqudim* o puntos en que sucedió la quiebra; y ambos son *parṣufim* y ordenanzas de diez sefirot dantes y recipientes; y faz a faz, contrapuestas y contrapesadas; sino que el primero, comparado al otro, es masculino, y como tal fue colocado a la mano derecha de Arik̲ Anpín, y el otro es hembra y ocupa la mano izquierda, pero de las seis sefirot siguientes, de 45, que son Ḥésed,

15. Espacio en blanco en el manuscrito, pero Herrera se refiere sin duda al capítulo 36.

Gevurá, Tif'éret, Néṣaḥ, Hod y Yesod, con las seis de la misma naturaleza y nombre de los *niqqudim*, que cayeron, se formó el *parṣuf* de Ze'er Anpín o abreviado de faces, en el modo que se dijo y se dirá más adelante, y de la Malḵut de 45, unida con la de los *niqqudim*, y que también cayó, se fabricó otro *parṣuf* de diez sefirot contrapesadas, que se llama Nuqvá del Ze'er Anpín, o hembra del abreviado de faces[16].

Capítulo IX

Lo que se ha de entender por vaso, centella, y luz exterior e intrínseca, y cómo, propiamente hablando, se produjeron dichos receptáculos y vasos.

Para que se alcance algún distinto e intelectual conocimiento de las (f. 145v) metafóricas luces, vasos, caídas, restituciones y conciertos, que nuestro preceptor celebra y en los capítulos pasados se han referido, es necesario que se presuponga que en la divinidad comunicada no hay cosa material ni corpórea, y que todo lo que de ella material o corpóreamente se dice, es comparación y metáfora, como lo es en la Sagrada Escritura el atribuirle ojos, boca, pies y manos, deseo, dolor, ira, arrepentimiento y otros afectos y efectos, que o son del todo corporales, o no se hacen sin cuerpo. Y porque nosotros, como intelectuales, no alcanzamos más alto grado que el del entendimiento e inteligible, no podemos atribuir a la divinidad (en modo afirmativo, entiendo) más excelencia que la intelectual e inteligible que alcanzamos.

Que siendo verdad, decimos que el metafórico *kelí*[17], receptáculo, o vaso, significa en los divinos, es a saber, en los supuestos de los dos soberanos mundos, que son el del infinito y el emanado, el sujeto intelectual o la potencia del entendimiento, que puede recibir el objeto inteligible, y educir de sí, y hacia él, el acto del entender o la intelección. El *or*, luz, o lumbre, es símbolo del inteligible, o de la verdad alcanzable por el entendimiento, que manifestándosele lo ilustra, forma y perfecciona, y casi hinchiéndolo de sí, lo reduce en acto. El *or penimí*, o lumbre penetrante e intrínseca, es aquel inteligible apropiado y conjunto, y actualmente recibido en el entendimiento como en su receptáculo y vaso, y de él perfectamente entendido y comprehendido. *Or makif* o lumbre, que circunda y contiene, es aquel inteligible que excede al entendimiento, pero asistiendo a él exteriormente y de fuera, lo fomenta y alumbra, como hace el sol a los colores, diáfano y vista, y el entendimiento superior y agente a los fantasmas, entendimiento posible, y a su intelección o entender en acto. *Niṣoṣ*, o centella es aquel inteligible tan interior, propio y unido al entendimiento, que aun cayendo de su perfección, y cesando de sus intelectuales operaciones, no olvida ni pierde[18], casi primeras verdades, que

16. Tal como Magid señala (2008), es en la *Idrá Zutá* y en la *Idrá Rabbá* donde se despliega la exposición de la naturaleza de los *parṣufim*.

17. Adviértase que los vasos son metafóricos, al igual que el entero proceso descrito desde el propio *ṣimṣum* o encogimiento divino, lo que nos aboca a considerar que todo es una grandiosa metáfora del acosmismo.

18. Todas las luces se describen como inteligibles.

son por sí naturalmente manifiestas y conocidas, y que el entendimiento jamás olvida ni pierde, siendo el *or* o lumbre aquel inteligible que perdió, cayendo y cobró en virtud de los superiores, levantándose; o digamos que el *niṣoṣ* o centella es un débil y no perfecto inteligible, que el entendimiento en sí siempre retiene, y a veces a otros esparce y comunica.

Y se ha de notar que la lumbre o inteligible que alumbra y forma al entendimiento es de dos maneras: la primera es una estampa de los superiores inteligibles, y unas casi especies o representantes formas que producen en el entendimiento, o de él educen y sacan, para ser de él entendidos; y la otra manera es la misma esencia o naturaleza de los superiores, que se junta y une con el entendimiento, para que por ella, como por especie y representante forma, entienda a la misma como a fin y objeto inteligible que se manifiesta perfectamente por sí, y no por imagen distinta de ella e inferior a ella, siendo infalible que no hay ni puede haber más expresa y exacta manifestación de los soberanos inteligibles que la que ellos por sí mismos, y no por inferior medio, demuestran y causan.

Y lo que hemos ejemplificado del entendimiento con el inteligible, se puede y debe aplicar a la voluntad con el bien[19], del cual como de luz y perfección es receptáculo y vaso, que privado de él, lo apetece, y recibiéndolo, se hinche de él, y en él se felicita. Y lo mismo se puede decir del instrumento, comparado con el principal agente, de quien recibe aquella actividad y operación en que su perfección consiste, de la esencia o naturaleza con la existencia y ser en acto, de la materia y de la forma, y en resolución, de toda potencia relatada al acto; de la cual y del cual en algún modo constan y son compuestos todos los (f. 146r) efectos de En Sof, que es la sencillísima unidad e incausada Causa Primera. Y aunque en el sexto capítulo de este libro[20] se ha declarado el modo de la generación de los receptáculos y vasos, me parece acertado que ahora se haga más particular y copiosamente.

Con que decimos que, separando con el entendimiento la forma o acto del compuesto o ente formado y actuado, queda la potencia privada de la forma o acto, mas capaz y pronta para recibir la forma o el acto que en algún modo ya tuvo, y puede volver a tener, juntándose a aquello de que fue separada, de manera que donde primeramente era todo forma, o formado, ahora es informe pero formable. Y esto significa la metafórica separación que hace la superior y divina boca, respirando e inspirando, con que el aliento más pesado y grueso se divide del más sutil y ligero, quedando el uno abajo, y subiendo el otro arriba. Pero de tal modo se separó y quedó privado el inferior y grueso aliento del superior y delgado que dispuesto a recibirlo, está en potencia y pronto para poderlo alcanzar de nuevo, que es lo que llamamos *kelí*, receptáculo y vaso.

Y la producción, que se hace por la metafórica visión o vista, entiendo de esta manera: el salir los rayos visibles del ojo, y encaminarse al objeto visible, es significación de que de la esencia o ser de los soberanos

19. Herrera introduce aquí, de nuevo, la dimensión ética pretendida.
20. Se trata, sin duda, de un error del copista, pues como advirtió Yosha, Herrera remite al capítulo 1.

procede la operación o acto segundo, que comparado a su origen y acto primero, es como forma a la materia y perfeccionante al perfeccionado, siendo siempre la acción, la actualidad, y pretendido intrínseco fin del ser y operante, que no contento con ser, procura obrar, y obrando perfecciona; de modo que referido a su acción y acto segundo como a perfección y forma, es casi materia, y potencia formable y perfeccionable por dicha acción o acto segundo. Mas volviendo los rayos visivos con las especies visibles de los objetos, al órgano de la visión o vista que es el ojo, demuestran que en él hay potencia, capacidad, y vaso para recibirlas y actuarse de sus representantes imágenes, consistiendo la visión o vista (como Aristóteles enseña)[21] en recibir el ojo o su niñeta las especies visibles, y actuado e informado de ellas, explicar en sí la visión o actual vista, y conocer sus sensibles objetos. De modo que como el salir de los rayos es presuponer sujeto de donde saliendo proceden, y de quien son perfección y acto segundo, así con volver con las especies visibles al instrumento de la vista, infiere y demuestra que es en potencia a ellas, y que formado y actuado de ellas, se perfecciona de manera que consigue la visible operación que pretende. Con que entiendo que queda bien declarado cómo de la visión se infiere y produce el *kelí* o vaso, y la capacidad y recepción que le es propia.

Y no hay duda de que la boca, en los emanados, es Malḵut la santa, que llaman Ḥoḵmá *taḥtí* o inferior sabiduría, y la visión de los ojos significa la *yod* del nombre inefable y Ḥoḵmá alta, y ambas causan el receptáculo o *kelí*, la una privando al compuesto de su forma y acto, con que queda lo que es material y en potencia, y la otra (aunque esto también hace la primera) abstrayendo y separando con el entendimiento la forma y acto de la materia y receptible potencia, siendo propio del entendimiento resolver el todo en sus partes, el compuesto en sus componentes y el efecto en sus causas.

En resolución, al modo del *ṣimṣum* o encogimiento, recogiendo en sí lo más espiritual y puro, casi forma y acto, quedó lo más material y grueso en potencia, como vaso a lo que en él se incluye, a la forma y acto que antes tuvo, como si quitando al entendimiento habituado y en acto, no solamente los hábitos de la ciencia mas también las especies inteligibles y actos intelectuales, se consti (f. 146v) tuyese, o por mejor decir, resultase el entendimiento posible, que privado de todos los inteligibles, es en potencia a todos ellos casi lugar de la ciencia, pero vacío, y como Aristóteles lo llama, tabla rasa en que no hay nada escrito.

Y es digno de advertimiento que mientras las dos lumbres que salieron de los dos ojos no se juntaron, y lo mismo las dos que salieron de las dos orejas, y las dos que salieron de las dos ventanas de las narices, aunque la una era exterior y circundante, y la otra interior y circundada, no resultó de ambas ningún receptáculo o vaso. Y esto porque solamente de la unión de la una con la otra se hace el vaso, siendo verdad que toda unión es de perfeccionante y perfeccionado, forma y materia, acto y potencia,

21. *Metafísica* V, 22, sobre la privación de la vista, sentido del que habla en *Tópicos* y en *Categorías*.

como se ve en todos los compuestos, así accidentales como sustanciales, en los cuales, o una parte es en potencia a la otra, como a su forma y acto, o todas son en potencia al todo, que como forma y perfección de todas, de todas resulta. De manera que cuando una lumbre o forma se junta con otra, una queda como acto y otra como potencia, como se ve en la vegetativa del hombre, que aunque forma y acto, es en potencia, y como materia a su sensitiva y lo mismo esta a la racional, a quien es subordinada, y de quien es ministra y materia. Lo cual no sucede en las formas, que no se juntan, porque aunque la una sea mucho más perfecta que la otra, no es la una forma y acto de la otra, sino la una más formal y actual que la otra.

Con que se entiende por qué de la boca en que no hay dos distintos alientos, sino uno solo, compuesto de intrínseco y exterior, o de expirado afuera e inspirado adentro, proceden los *kelim* o vasos, y no de las distintas lumbres, alientos, o exhalaciones de los ojos, orejas y narices, que no se juntan; y si de la visión de los ojos proceden, es por las razones que se acaban de decir, y porque descendiendo a las orejas, narices y boca, los viste con sus rayos, y subiendo o volviendo a su origen, los desnuda, y arrancando de ellos las especies o representantes formas, los deja sin ellas, casi vaso sin licor y potencia sin acto.

Capítulo X

Mueve una objeción o duda y la desata, declarando lo que son los soberanos kelim *y vasos.*

De lo que se ha dicho nace una duda, que es menester desatar antes que se vaya adelante, y es que en otra parte se ha determinado que En Sof es la Causa universal y primera; Adán Qadmón su más excelente efecto, y la primera y universal mahasaba o inteligencia; sus tres primeras luces, es a saber, las del casco, cerebro y orejas, los participados entendimientos, distintos en tres órdenes o jerarquías; su luz cuarta, que llaman de las narices, es la ánima intelectual que en sí misma consiste; la quinta, y que se dice de la boca, es la vivificación de la superior ánima comunicada al cuerpo, y con él, casi naturaleza universal (f. 147r) y seminaria, conjunta y copulada; y la Aṣilut o mundo emanado es finalmente el cuerpo distinto en diez sefirot, casi miembros, quiere decir que es el *kelí* o receptáculo de la divinidad, animado y hecho intelectual por participación de los superiores. Y siendo verdad que esta Aṣilut incluye en sí a los siete *kelim*, receptáculos, o vasos de que tratamos, también lo es que como de la misma naturaleza deben de ser y son cuerpos del mundo divino, y no entendimientos, como lo hemos hecho, siendo este grado propio de Adán Qadmón y de sus más altas luces, y no del sujeto y vaso, que ilustrando y fomentando, hinchen de su luz y vida.

A que respondemos que no solamente el mundo del infinito, en que incluimos a Adán Qadmón y sus cinco luces, y el mundo de la Aṣilut y emanado, en que se colocan las diez sefirot en cinco o seis *parṣufim* ordenadas, son purísimos y perfectísimos entendimientos, u otro más alto

grado, si lo hay o puede haber, debajo del que es por sí incausado y causador de todo, mas también el mundo de la Beriá o Silla de la gloria consta de entendimientos separados de cuerpo y materia; es verdad que creados y con división de la divinidad, producidos de nada, siendo los superiores emanados, y uno de la esencia del otro, extractos y explicados por purísima resultancia, con que como el resplandor de la brasa, salen de su origen, y quedan unidos con ella, de manera que en todos los dichos, no solamente no hay corporeidad y materia y son del todo incorpóreos, mas también no hay razón o discurso, ni son ánimas, que aunque incorporales, se inclinan a los cuerpos, y asistiendo[22] a ellos, los animan y mueven.

Y si algunas veces les aplicamos los nombres de ánima y cuerpo, es como cuando los sabios de la cábala colocan y ponen en la Aṣilut, que no es otro que pura y sola Aṣilut o emanación, los grados de Beriá, Yeṣirá y ʻAśiyá, afirmando que lo más alto de la Aṣilut es su Aṣilut; los medios, su Beriá, y Yeṣirá, y lo ínfimo su ʻAśiyá. Pero todo en la Aṣilut y pura Aṣilut, conforme a lo que dogmatizan los académicos, y Proclo más copiosamente declara[23], que en los superiores están los ínfimos, mas en modo supremo, y en los ínfimos los supremos, pero en su ínfimo modo, y así en los medianos se incluyen los altos y bajos, mas en su mediana manera; en los cielos los elementos, mas en modo celeste y de causa, y en los elementos el cielo, mas en modo elemental y de efecto; y en resolución, en la universal naturaleza se incluyen los cuerpos en su seminario modo, en el ánima universal, las naturalezas y los cuerpos, mas en modo racional y movible, y en la primera inteligencia o mundo inteligible se colocan todas las ánimas, todas las naturalezas, y todos los cuerpos, pero en su propio ideal, perfecto y estable modo.

Con que se concluye que el cuerpo, que en el mundo creado es lo más bajo, es también, metafóricamente hablando, lo inferior del mundo emanado o divino, teniendo a los que lo exceden casi la misma proporción y analogía que tiene el cuerpo real y verdadero a su ánima y entendimiento, no obstante que en sí sea puro y divino entendimiento, u otra más excelente naturaleza y, por consiguiente, origen y causa de todos los creados entendimientos, sean formales y de la Beriá, o participados y de la Yeṣirá y ʻAśiyá. De manera que siendo En Sof, la Causa Primera, sobre todo entendimiento e inteligible, podemos afirmar que Adán Qadmón, que de él inmediatamente mana, es el primer inteligible, mas solamente a sí mismo, porque por su grandísima perfección y eminencia excede a todos los entendimientos del mundo divino.

Mas las cinco luces que de dicho Adán proceden son aquellos inteligibles que se van proporcionando, unos más y otros menos, según se van más apartando de su oculta fuente, y llegando a lo inferior, hasta tanto

22. La asistencia como don continuo del ser.

23. Proclo, *Elementos de teología*, proposición 147: «En todo rango divino el término superior es asimilado con el último del rango suprayacente» (2004: 128). Se prueba, puesto que debe darse tal continuidad en la procesión divina, que todo orden está en urdimbre ontológica —por los medios apropiados— con los otros, así que los términos más altos del rango secundario están vinculados con los inferiores del primero, una conjunción que se efectúa con la semejanza.

que más engrosados, resulta y procede de ellos entendimiento, casi *kelí* o vaso privado de ellos y capaz de ellos, y que los puede (f. 147v) recibir y entender, como a la fin recibe y entiende, interviniendo primero la caída o flaqueza que hemos declarado, y después la subida, restitución y aumento que adelante diremos. Con que por los ya proporcionados inteligibles alcanza en algún modo al excedente inteligible de Adán Qadmón, y por él, como por muy excelente efecto, a la incausada Causa Primera, que queriéndose representar y manifestar por la más perfecta representación y manifestación que puede haber fuera de ella, produjo a Adán Qadmón, que es su imagen y semejanza, como lo es el terreno hombre de la divinidad comunicada.

Y porque por su sublimidad y pureza, y por no haber aún entendimientos que carecen por sí de los inteligibles, mas son capaces y dispuestos para recibirlos, como lo es la materia de la forma, y el vaso del licor que después le infunden, por no haber aún entendimientos (digo), quedó esta representación y manifestación de la Causa Primera del todo oculta, y para manifestarse, y por ella a su origen, procedió de esta primera otra representación, y de esta otra, y otras, y así sucesiva y encadenadamente, hasta que se llegó a la última, que proporcionada a los entendimientos, casi débil luz a los ojos de la lechuza o murciélago, y último y no perfecto entendimiento al bien dispuesto y organizado cuerpo, los produjo en el modo que en capítulo pasado se ha dicho, y uniéndose con ellos se les representó y manifestó intelectual, clara y distintamente, y en sí y por sí, a las más sublimes y ocultas representaciones, hasta la suma y sumamente acabada de Adán Qadmón, en quien, como en su primer y más excelente efecto, se representa algún tanto el que es, como infinito, del todo irrepresentable.

Capítulo XI

Lo que significan en los emanados las seis diferencias de sitio, o los seis extremos de la cantidad continua que metafóricamente se les atribuyen.

Es muy común y ordinario atribuir a las sefirot emanadas las seis distinciones o diferencias de sitio, o los seis extremos o términos de la cantidad continua, que son alto y bajo, delante y detrás, diestro y siniestro. Y supuesto lo que todos confiesan, que las sefirot son inmateriales e incorpóreas, y como tales indivisibles, y sin las dimensiones o extensiones de la cantidad, ilocales, y sin las distinciones o diferencias del sitio, espacio, o lugar, es necesario que se declare lo que significan, y en qué modo se han de entender y atribuir a las (f. 148r) divinas numeraciones y espiritualísimas medidas. Y aprobando y celebrando, como es razón, lo que en los *Tiqqunim*[24] se lee, y declara el Ḥaḵam Cordovero[25] en aquella docta puerta en que investiga o inquiere si En Sof es Kéter, daremos, con la hu-

24. *Tiqquné ha-Zóhar*, *tiqqún* 70, 125a.
25. *Huerta de granados*, pórtico 3, en el que investiga, en efecto, sobre si Kéter es distinto de En Sof. Ya hemos señalado que Cordovero entiende probar por la razón y por el recurso a la autoridad de Rabí Siméon ben Yoḥai que la Corona no es el Infinito.

mildad que debemos, otras seis declaraciones, que no solamente sirvan a las seis sefirot de la fábrica, como hace la común y de todos seguida, mas también se pueden aplicar a cada una de las seis sefirot del mundo emanado, y a cada una de las luces del mundo del infinito, y Adán Qadmón, que es su origen. Y para hacerlo, se ha de presuponer que no habiendo más que tres suertes de cantidad continua, o tres maneras de extensión, dimensión, o espacio, que son la longitud, la latitud y la profundidad, que es lo mismo que el ser de alguna cosa longa, larga, o ancha y gruesa, no hay más que seis extremos, paradas, o términos de ellas, dos de cada una, como de la longitud, lo alto y lo bajo, de la latitud, lo derecho y lo izquierdo, y de la profundidad, lo de delante y lo de detrás.

A que añadimos que estos seis extremos de la cantidad y distinciones del sitio, con más propiedad se aplican a los animales que a los que no lo son y carecen de vida, sentido y movimiento, porque como el príncipe de los peripatéticos enseña en el segundo *Libro del Cielo y mundo*[26], tres son las principales potencias que el ánima sensitiva aplica a su organizado cuerpo, y tres son las suertes de la distinción y diferencia de las partes del cuerpo, que administran y sirven a las tres potencias del alma, y explican sus operaciones; de que la primera es la nutrición y aumento, la segunda el sentido, y la tercera y última el local movimiento, de manera que aquella parte del cuerpo que recibe el alimento, con que el animal se mantiene y crece, se llama alto o parte superior y de arriba, y es la cabeza; y los pies, como parte menos perfecta y opuesta a la primera, se llaman y son inferior o bajo; es, pues, aquella parte en que residen los sentidos, y que incluye sus órganos o instrumentos, la que llamamos delantera o delante; y la contraria a ella, como menos perfecta y privada de los sentidos que sirven al movimiento local, y consecución del mantenimiento, como es la vista, el oído, el olfato y el gusto, se llama detrás o trasera; llámase finalmente derecha aquella parte del animal en que la potencia de moverse de un lugar a otro principalmente reside, y de donde, como de parte más eficaz y poderosa, empieza el movimiento, y dícese siniestra o izquierda, la que le es opuesta o contraria.

1. Que aplicado a los divinos y emanados, podemos decir que lo alto es en cada uno de ellos la potencia o hábito por donde reciben de su causa el ser y perfección que en sí incluyen, como según la mente de Platón y sus secuaces es la unidad de que participan los puros entendimientos y las intelectuales ánimas, que como suprema en ellos, se une con el que absolutamente lo es, y de él recibiendo, transfunde su influencia, casi alimento, a las demás potencias. Lo bajo es lo último a que dicha influencia y comunicación soberana finalmente llega, como es en las inteligencias el entendimiento, en que descendiendo de la unidad por los medios de la esencia y de la vida, últimamente se para, y en las ánimas la vegetativa, que es su parte inferior y más baja, y en que cesa la superior influencia, bajando de la unidad alta por los medios de entendimiento, razón, y sentido interiores y exteriores. Significa la parte que llamamos faz o delante, la actualidad del superior efecto emanado, es a saber, su existencia,

26. Lib. II, cap. 2.

su operación y acto segundo, como las espaldas o detrás; representa su potencialidad, que es su esencia o naturaleza, acto primero, potencia de obrar y hábito, siendo lo derecho en ellos lo que (f. 148v) a sus efectos comunican de bien, perfección y misericordia, y lo izquierdo, aquella acción o privación de ella, con que los castigan y hacen sujetos de rigor y pena. Y esta es la primera declaración.

2. Y la segunda es que lo alto es aquello con que los emanados se asemejan y juntan a su causa, y por donde inmediatamente reciben y participan de ella; bajo es lo inferior suyo, con que conviniendo con sus efectos, los producen y gobiernan; delante o rostro es su actualidad y existencia; detrás o espaldas, su esencia y naturaleza, en potencia al ser o existencia, casi materia a la forma, hábito a la acción, y acto primero al segundo; lo izquierdo es la potencia activa o fuerza para obrar; y lo derecho, la acción y actual obra, y que como tal se comunica y hace bien y gracia; donde la primera, que llamamos izquierda, que por sí carece de la segunda y en sí retiene, es Din o rigor, opuesta a la segunda, que es la derecha y está en acto, y es Ḥésed o merced, que hace bien a todos, comunicando de su plenitud lo que los llena y harta.

3. Tercera declaración: Por lo alto entendemos el acto, y por lo bajo la potencia o la existencia, con que como altos se parecen a su altísima causa los emanados efectos de ella, y la esencia, con que como bajos son finitos y degenerados de su suprema fuente; lo diestro o derecho es en ellos el inteligible que se comunica al entendimiento, y lo ilustra y perfecciona; lo izquierdo es el entendimiento, que careciendo por sí del inteligible, casi mendigando, lo recibe de otro; la faz o delante es la comunicación con que, inclinados a los inferiores, los miran, alumbran e hinchen de gracia; y las espaldas o detrás, la aversión con que de ellos se separan y alejan, y privándolos de su influencia, los cubren de privación y daño.

4. O digamos, por cuarta declaración, que lo alto es el ser, lo bajo la vida, lo derecho el entendimiento, y lo izquierdo la voluntad, que es movida del entendimiento proponiéndole el fin; la faz o delante es el comunicarse a sus efectos, con que los producen y perfeccionan; porque como dice el Sabio[27], de la luz de las faces del Rey depende la vida; las espaldas, o lo posterior y detrás es la aversión de que resulta toda privación, mal y muerte.

5. Sea, pues, la quinta declaración, que habiendo tres dimensiones, como ya se ha dicho, la longitud de alto a bajo es símbolo de la esencia de los emanados, que consta de la participación y similitud de su causa, con que es alta y de su propia naturaleza, con que degenerando de su origen, y alejándose de ella, es baja, o de otra manera, desciende de lo alto, que es la participación de su causa por su misma naturaleza, casi por medio, al bajo e inferior efecto, que en su virtud produce; la latitud en que hay siniestro y derecho significa en los emanados la potencia o fuerza de obrar, que es de dos maneras: la una activa, y que comunicando da y es Ḥésed y derecha, y la otra pasiva y recipiente, con que es Din, rigor y si-

27. Pr 16,15: «En la alegría del rostro del rey está la vida, y su benevolencia es como nube de lluvia tardía».

niestra; la profundidad o grosor, en que hay delante y detrás, es demostración de la conversión con que forman a los inferiores y les hacen bien, y la aversión con que recogidos en sí los privan de su luz y eficacia, o más llanamente, la faz o delante es la obra de misericordia y premio, y las espaldas acción de castigo, rigor, y pena, retirándose en sí y huyendo de sus efectos, con que los privan de su luz y gracia.

6. Concluyamos ya con la sexta y última declaración, que por alto se puede entender lo que los emanados entienden de su causa y en su causa, por bajo lo que entienden de sí en su causa; por faz o delante, lo que entienden de sí en sí mismos, por espaldas o detrás interpretamos lo que entienden en sí de sus efectos; por derecha lo que comunican a sus efectos, según su propia perfección y fuerza, y por izquierda la degeneración y falta que en dichos efectos resulta por su inferior capacidad y naturaleza.

(f. 149r) Capítulo XII

Cómo por medio de negación y exceso se pueden atribuir a En Sof, la Causa Primera, los 6 extremos de la cantidad, o diferencias de sitio.

Habiendo declarado lo que significan los seis extremos de la cantidad continua, o las seis diferencias y distinciones del lugar o sitio en las luces, sefirot y *parṣufim* soberanos, será fácil de entender lo que dogmatiza Rabí Simeón ben Yoḥai, de gloriosa memoria, en el prólogo o *aqddamá* de sus excelentes *Tiqqunim* o aderezos[28], donde niega de la Causa de todas las causas, que es En Sof el incausado, los seis extremos de la cantidad y sitio de que tratamos, que, a mi parecer, se puede interpretar en esta manera:

La negación de alto es significación que En Sof no tiene causa eficiente que lo exceda, y de quien descendiendo proceda; la negación de bajo es afirmar que no tiene causa final a quien se refiera y encamine, y en quien finalmente se quiere, perfeccione y pare; delante o faz es la negación de forma y acto, que es la perfección de la materia y del compuesto, y que le da cognoscibilidad y nombre; detrás o espaldas es la negación de potencia o materia[29], como sujeto posterior informe, imperfecto, y por sí indistinto e incognoscible; izquierda es la negación de la virtud y potencia que no conviene a En Sof[30], así porque es menos perfecta que la derecha, que significa la acción y obra, como porque procede del corazón, que siendo riguroso y cálido, está en continuo movimiento, y se inclina al lado izquierdo, y es, como imperfecta, subordinada a la operación y por ella perfeccionable, como demuestra el nombre de potencia, que siempre incluye alguna privación y falta; derecho es la negación de aquella acción y obra que depende de la potencia o vigor activo, y que es distinto de él

28. *Tiqquné ha-Zóhar*, Introducción, 6b.

29. Según señala Attali (Cohen de Herrera, 2010: 606), es a partir de estas espaldas como las *qelipot* o escorias inmundas hallan su energía vital y se alimentan para persistir y reforzarse. Las espaldas serían el lugar más difícil de defender, más vulnerable.

30. Conviene en singular. Attali traduce como plural (*convienen*), pervirtiendo el significado. Es la izquierda lo que no conviene a En Sof.

y de ella, y de su ser y esencia, y que por causa del fin procura constituir, obrando su pretendido efecto.

Con que podemos concluir que En Sof es aquel que no tiene eficiente que lo exceda y cause; no tiene fin a que se encamine y tienda, y en quien finalmente se quiere y perfeccione; no tiene forma que le comunique determinada naturaleza; carece de materia que lo limite y sustente, como también de potestad, que privada por sí de la operación, la procure y pretenda, y de la misma operación que depende de la potestad y no la excede, y que por estas y otras razones no le conviene. Antes por lo contrario, En Sof es eficiente de todo, de ninguno producido, fin de todo que a nadie se refiere o encamina, forma de todo sin ser apropiada o proporcionada a ningún sujeto, y que a todas las formas y a todos los sujetos da todo ser y acto, sujeto que no siendo de ninguno sustentado, sustenta siempre a todos, como aquel que no es menos potencia eficaz y activa de todas las formas y actos, que forma y acto perfeccionador de todas las potencias.

(f. 149v) Capítulo XIII

Cómo desciende el ánima intelectual a animar al terreno cuerpo, y cómo se levantaron a lo alto, concertaron y perfeccionaron los caídos kelim *o vasos.*

En el capítulo 6 de este libro, que contiene la proposición 11 del segundo, se dijo lo que se debe entender por la metafórica caída y muerte de los *kelim* y emanados vasos, a que añadiremos ahora lo que de la descendida de la ánima intelectual dogmatizan los platónicos, que con poca variación y mudanza se puede aplicar a nuestro propósito. Es, pues, el caso que la ánima racional participa de entendimiento, con que puede contemplar los soberanos inteligibles; contiene también en sí aquellas potencias, con que uniéndose al cuerpo, le comunica la vida, sentido, y movimiento; y porque ambas acciones son útiles y provechosas, no solamente al ánima, mas también al mundo, pues en ambas consiste el acto y la perfección de la una y del otro, es conveniente y necesario que ambas se ejerciten.

Mas siendo la intelectual ánima la última de los entendimientos o inteligencias y, por consiguiente, la menos eficaz y poderosa, y el gobierno de los terrenos cuerpos muy difícil y trabajoso, no puede en un mismo tiempo atender a dos tan diferentes operaciones, sacándolas en acto, hácelo pues trocadamente y a veces, quiero decir, que una vez contempla la divinidad y no gobierna el cuerpo, y otra animando el cuerpo, cesa de la contemplación divina, y porque en estas operaciones no es razón que sea forzada, ella voluntariamente las hace, a veces subiendo a la una, y a veces descendiendo a la otra, quizás en esta manera: primeramente con menos atención contempla, después entremete o interpola la contemplación, y no la continúa, y finalmente la desampara y totalmente deja, y entonces cuanto la acción superior más se afloja, y aflojando cesa, tanto la inferior más se fortalece y explica, de manera que cesando de contem-

plar con el puro entendimiento, discurre con la razón, y cesando de esta, se da del todo a la imaginación, y por ella, al futuro cuerpo que forma y vivifica, comunicándole los sentidos interiores y exteriores, el movimiento local y la vegetativa. Y así privada de las soberanas alas del entendimiento y de la voluntad, precipitosamente cae en el terrestre cuerpo, en el cual, careciendo de sus propias y más excelentes acciones, se puede llamar muerta y sepultada[31].

Y como Porfirio[32] doctamente dice, entonces el alma desciende al cuerpo, cuando depravada, como infecunda y cansada tierra, que por espacios de muchos años produjo trigo, en lugar de él produce joyo y avena, quiere decir, que por diversión y olvido, en lugar de los intelectuales actos, que desampara, se entrega del todo a los imaginables y sensibles, con que de sus inferiores raíces crece y brota la vegetativa acción, que extendida al cuerpo, con él se junta, y no solamente (f. 150r) le impide su intelección soberana, mas la hinche de mil efectos y perturbaciones.

Y como Plotino y Marsilio[33] afirman, el divino entendimiento imprimió en el entendimiento de la racional ánima, la omniforme forma del universo, que participada a la razón, resplandece en ella, de manera que cuando dicha razón del todo se convierte a su entendimiento, y por él al universal y divino, y arrebata y llena tras sí a la imaginación, es la ánima racional feliz, y permanece casi en el mismo estado y grado que la ánima del mundo, gozando de la misma contemplación de la divinidad, y dirigiendo la vista y el afecto, desde el sublime cielo, a la universal providencia y gobierno del mundo. Mas cuando la razón, acompañada de la imaginación, desampara y deja al entendimiento y a la universal y perfecta contemplación del mundo, inclinándose a alguna particular parte de él, que intensamente mira y admira, y ardientemente ama y desea, entonces su vegetativa naturaleza procura lo mismo, y la ánima, como disminuida y flaca, se aplica a un cuerpo imperfecto y chico, y que sujeto a las pasiones, la hinche de perturbación y pena.

31. Cf. Ficino, *Comentario al Banquete* de Platón sobre el alma caída: «Así cayó nuestra alma en el cuerpo cuando, olvidando la luz divina, usó solo de su luz y comenzó a estar contenta de sí misma. Solo Dios, al que nada le falta, y sobre el cual no hay nada, está contento consigo mismo, perdura y se es suficiente. Por lo cual, el alma entonces se hizo semejante a Dios cuando quiso estar contenta solo consigo misma, como si, no menos que Dios, se bastase a sí misma» (2008: 73). Lo anterior se califica de soberbia, recurriendo para ello Ficino a la autoridad de los griegos.

32. Se conservan algunos fragmentos del *Contra Boeto, sobre el alma*, de Porfirio, en los que trata de la inmortalidad del alma, ocho en tratados de Eusebio de Cesarea y uno en Simplicio. El texto se dirige contra el peripatético Boeto de Sión. En él se arguye que el alma se asemeja a la divinidad también en su condición de inmortal. Así, las tribulaciones que sufre cuando está unida al cuerpo dejan de ser cuando se libra de él, no sufriendo, al separarse, descomposición. El alma es lo más divino que hay en nosotros, y se encuentra atrapada en lo corporal y en el reino de las sensaciones, de modo que debemos despojarnos y huir de ellas, tal como escribe Porfirio en *Sobre la abstinencia*.

33. Ficino, *Teología platónica*, lib. I, cap. 3: «La forma, que por sí misma responde a estos requisitos una vez entra en la materia, de simple se hace divisible y, por tanto, impura; de activa se hace pasiva, de rápida y carente de obstáculos en la acción [...] a incapaz de movimiento. Por tanto, una tal forma no es una forma pura, ni una forma según el valor propio del término, ni una forma perfecta. Y si no es pura, esta forma no puede, obviamente, ser la primera» (1965, I: 91).

Y se ha de notar que la ánima no desciende ni sube mudando los lugares y sitios, y como cuerpo, transfiriéndose de unos a otros, sino el inclinarse al cuerpo y comunicarse su operación y vida es descender, y el subir, al contrario, es no inclinarse a él ni darle vida[34]. Y en resolución, cuando la imaginación a la razón, y la razón del todo se convierte al entendimiento, entonces decimos que el alma sube y se levanta al mundo inteligible y divino; mas cuando la razón, divertida del entendimiento, se inclina a su imaginación, y esta a la que es propia y conjunta al animal o cuerpo animado, o sea producido o producible, entonces decimos que el alma desciende o baja al mundo corporal o sensible, y se precipita y hunde en él.

Y esta no es solamente sentencia platónica, mas verdad cabalística, que pronunció el divino autor del *Zóhar* en su exposición sobre el Cantar de los cantares, dogmatizando que Lilit[35], que es la concupiscible, o el que preside a ella persuadiendo con sus halagos y embelesos a la ánima racional, la engaña, y hace salir del superior paraíso, que es la contemplación soberana, y perdiendo sus altas potencias e intelectuales actos, es causa que hace al inferior mundo, que es el de ‘Aśiyá y corpóreo.

Y lo mismo declara Rabenu Moisés bar Maymón, que llaman de Egipto[36]; y expone más copiosa y elegantemente León Hebreo que sucedió a Adán el primero, que dejando el árbol de la vida, que es la contemplación de la divinidad, engañado por la serpiente y por la mujer, que son el apetito y la materia o el cuerpo, comió del fruto del árbol de conocer el bien y el mal, que es el gobierno del cuerpo, y vida voluptuosa y activa, que en él y con él ejercita, con que experimentando los bienes y males

34. El alma tiende hacia la aprehensión del entendimiento puro de la divinidad, pero también tiene la capital función de animar al cuerpo. Ficino escribe en su *Comentario al Banquete*: «El alma será el hombre. Si decimos que el hombre genera, crece, se nutre, queremos decir que el alma como padre y artífice del cuerpo, engendra este, lo hace crecer, y lo nutre [...] Si hablamos de crear o correr, el alma extiende las manos, las gobierna a su arbitrio y agita los pies. Si hablamos de sentir, es el alma quien percibe los cuerpos exteriores por los instrumentos de los sentidos, como si fueran orificios y ventanas» (2008: 70-71).

35. Cf. Dan, 1980.

36. *Guía de perplejos* I, cap. 2: «La inteligencia que el Creador infundió en el hombre constituye su suprema perfección, es la que poseía Adán antes de su desobediencia, y por esta razón se dice de él que fue creado *a imagen de Dios y a su semejanza*, por lo cual se le habló e intimó un precepto, según se dice: ‘Y le dio este mandato [...]’ (Gn 2,16). No se dan órdenes a las bestias, ni a nadie que carezca de razón. Por ella distingue el hombre lo verdadero de lo falso, y esta facultad la poseía perfecta y cabal. Ahora bien, la fealdad y la belleza se dan en lo opinable, no en lo inteligible, pues no se dice que la proposición ‘el cielo es esférico’ sea bella, ni que ‘la tierra es plana’ sea fea, sino, respectivamente, verdadera y falsa [...] Por la razón, pues, discierne el hombre lo ‘verdadero’ de lo ‘falso’, y esto acontece en todas las cosas inteligibles. Por tanto, cuando Adán se encontraba en la plenitud y perfección de su estado, sin más que su naturaleza primitiva y sus nociones inteligibles, por las que se nos dijo de él: ‘Y lo has hecho poco menos que Elohim’ [...] (Sal 8,5), no tenía facultad cuyo objeto fuera ‘lo probable’ en cualquier forma, y ni siquiera lo captaba, hasta el extremo de que lo más ostensiblemente feo entre lo ‘probable’, como es descubrir su desnudez, no era feo en su concepto, ni comprendía semejante fealdad. Pero cuando, al prevaricar, cedió a sus apetencias imaginativas y deleites corporales de los sentidos, conforme a lo atestiguado: ‘[...] que el árbol era bueno para comer de él y hermoso a la vista’ (Gn 3,6), fue castigado con la privación de aquella comprensión intelectual. Por tal motivo transgredió la orden que se le había intimado, en atención a su razón, y, al conseguir el conocimiento de ‘lo probable’ [...] fue absorbido por el concepto de lo feo y lo bello, percatándose del valor de lo que había perdido y de lo que había sido despojado, y a qué estado había quedado reducido» (1994: 69).

que de él proceden, viene a incurrir en los trabajos y miserias que en este infeliz estado padece[37].

Mas volviendo al propósito de los caídos receptáculos y vasos, decimos que de las diez sefirot instrumentarias, y que llaman de los *niqqudim* o puntos, las siete inferiores que se rompieron, cayeron, o murieron, padecieron este mal y daño, como entendimientos bajos y postreros y, por consiguiente, próximamente cercanos a los mundos de la creación, formación y fábrica, que de ellos por naturaleza son muy diferentes; con que no pudieron retener, como retuvieron los más poderosos y altos, los soberanos inteligibles, que su intelectual capacidad excedían, y así casi ciegos por la mucha luz improporcionada a su débil vista, y vencidos del ímpetu de la divina y exuberante influencia, le volvieron las espaldas, y se convirtieron a operación más acomodada y baja. Como se ha dicho de la ánima intelectiva, que dejando al sublime entendimiento, y olvidando sus inteligibles acciones, se convirtió no solamente a la razón discursante, mas también a la imaginación, a los sentidos, y a las vegetativas (f. 150v) fuerzas, y por ellas al cuerpo oscuro y perturbado, o como tierra que habiendo recibido trigo, por su infecundidad y flaqueza no produce sino joyo o avena, que así estos emanados *kelim* o vasos, privados de los superiores inteligibles, por incapacidad e impotencia se convirtieron a los inferiores, que les eran más proporcionados, y descendiendo de unos a otros, vinieron finalmente a hacerse prácticos y activos, de teóricos y contemplativos que eran en el principio, y de convertidos a la divinidad suprema se vinieron a inclinar y abatir a los inferiores, que en su comparación y en la de los más altos son tenebrosos, y faltos de perfección y acto.

Y porque el vaso que no retiene lo que ha recibido se llama quebrado y roto, y el cuerpo animado que queda sin vida o ánima se llama cadáver y muerto, como también el que sale de un mundo y va a otro, en especial si es inferior, oscuro y estrecho, como sepultura o infierno, y el que privado de potencia y acción no ejercita sus naturales operaciones, o carece de los medios y requisitos para ejercitarlas, es llamado muerto, no sin razón se llaman rotos aquellos receptáculos que no pudieron retener la superior influencia, y muertos los que privados de la virtud que los animaba,

37. León Hebreo, *Diálogos de amor*, III: «La primera intención de la historia hebrea es demostrar que cuando el hombre fue creado en estado de beatitud y puesto en el paraíso terrenal, aunque era macho y hembra [...] sin embargo, estos dos individuos y partes del hombre estaban en aquel estado bienaventurado unidos por las espaldas, y con las caras opuestas, es decir, que la relación entre ambos no tendía al coito ni a la reproducción, ni el rostro del uno se presentaba frente al otro rostro, como se suele hacer para ello; al contrario, como eran ajenos a tal tendencia, dice que la unión de ellos tenía lugar por oposición de caras, no que estuvieran unidos corporalmente, sino en esencia humana e inclinación mental, es decir, ambos hacia la feliz contemplación divina, y no el uno hacia el otro por placer y coito carnal, sino para que el uno pudiese ayudar mejor al otro. La mujer, engañada por la serpiente, fue causa de que pecara su marido y también ella; comieron del árbol prohibido, el del conocimiento del bien y del mal, que representa el deleite carnal, que al principio es bueno en apariencia, aunque en el fin su esencia es mala, porque aparta al hombre de la vida eterna y le hace mortal. Por ello dice el texto que, después de haber pecado, conocieron que estaban desnudos y trataron de cubrir sus órganos de reproducción con hojas, porque les parecían vergonzosos y les apartaban de la inclinación espiritual en la cual antes se sentían felices» (2002: 266-267).

quedaron ineficaces y faltos de sus naturales operaciones, y dejando los soberanos mundos del infinito y emanado, bajaron a los inferiores, tenebrosos y estrechos (que tales son, comparados a los altos, los de la creación, formación y fábrica, en quien se precipitaron).

Ahora por la caída de la intelección, que se convierte y levanta a lo alto, y por la descendida y precipicio de la acción que se inclina y abate a lo bajo, se imperfeccionó y dañó de tal manera la naturaleza intelectual de los siete caídos o muertos *kelim* o vasos que fue necesario, para que volviesen a la perfección que perdieron, ser de nuevo producidos o engendrados, porque si al caer y perder la luz llamamos muerte, al levantarse y recibirla, ¿por qué no llamaremos vida? La cual no se consigue si no es por generación. De manera que el volver a la perfección perdida, que consiste en recibir y retener los altísimos *orot* o luces inteligibles, que los intelectivos vasos, muriendo, perdieron, se puede llamar y llama generación, y recibimiento de ánima y vida.

Mas porque cayendo y muriendo incurrieron en tres imperfecciones y daños, de que el primero es que se les oscurecieron e hinchieron de privación y tiniebla sus propios inteligibles o intelectuales, y representadoras especies y formas; y el segundo que se les engrosó y enflaqueció la potencia intelectiva, de modo que quedó ineficaz y torpe; y el tercero que se les aflojó y relajó grandemente aquella unión y cópula que había entre los propios inteligibles y la intelectiva potencia, sin la cual no puede haber intelección o entender en acto, porque incurrieron, digo, en estas tres imperfecciones, fue no solamente conveniente, mas necesario para alcanzar la pretendida perfección, que sus representadoras especies o inteligibles formas fuesen ilustradas de manera que poderosa y eficazmente moviesen, formasen y alumbrasen a la potencia intelectiva, y esta, como débil, turbia, y gruesa, tuvo necesidad de ser fortalecida, serenada, o purificada, y hecha sutil, perspicaz y clara, para que como diáfano y transparente, pudiese recibir las inteligibles luces y, sobre todo, fue menester la unión y juntamiento actual y perfecto de las especies inteligibles con el posible entendimiento, sin el cual ni este entiende, ni aquellas son entendidas; como, por ejemplo, no basta que la luz sea clara, ni el aire diáfano, para que la una alumbre y el otro sea alumbrado, antes es necesario que la luz o lumbre se infunda en el aire, y unida íntimamente con él, le comunique su denominación y acto, con que viene a ser efectivamente alumbrado. Mas porque ningún imperfecto, por sí solo, se puede perfeccionar ni perfecciona a sí mismo, como ningún caído se levanta sin ayuda de quien le alce, y de la mano, es necesario que por la acción (f. 151r) y eficacia del que es perfecto y alto, adquiriesen su perfección y subida los caídos y casi muertos *kelim* o vasos, y así actualmente consiguieron las tres perfecciones de que carecían, por los tres perfectísimos *parṣufim* u ordenanzas de diez sefirot que no cayeron, que son Arik̲ Anpín o extendido de faces, Abba o padre soberano, e Imma o madre alta.

En esta manera Arik̲ Anpín, que es el Kéter de la Aṣilut o mundo emanado, uno y primero de todas las sefirot y *parṣufim* que de ellas constan, y que contiene en sí con eminencia a Ḥésed o gracia, y a Din o rigor, que unidos en él, se dividen después en Ḥok̲má y en Biná, en Ḥésed y Ge-

vurá, y en Néṣaḥ y Hod; casi cielo que excediendo en excelencia y sitios a los contrarios elementos, los incluye en su único ser en modo causal y eminente; este Ariḵ Anpín, digo, comunicó a los desunidos vasos aquella unión que en su unidad contiene, y que por su Dá'at, que incluye las cinco gracias y los cinco rigores, influye en los inferiores. En que es de notar que las gracias o *ḥasadim* correponden a los inteligibles, y los rigores o gevurot a las potencias intelectivas, y Dá'at o conocimiento a la cópula y juntamiento de ambos, de modo que de Ariḵ Anpín, por Dá'at, procedió la unión y cópula de los *kelim* o vasos con sus *orot* o lumbres, y de Abba o padre soberano, que es Ḥoḵmá o divina sapiencia, fueron ilustrados y hechos poderosos y eficaces, sus representadoras o inteligibles formas. Y con razón, porque si cada uno obra y da, según actualmente es y posee, de Abba u Ḥoḵmá, que es luz inteligible, ejemplar y arquetipo de todos los mundos, Ley precedente, libro alto, como se lee en el *Zóhar*[38], padre de todo y en quien todo está escrito, es conveniente que proceda la actual perfección y lumbre que ilustrando descubre, y da eficacia y vigor a los tenebrosos y débiles inteligibles de los caídos *kelim* o vasos.

A lo cual se puede y debe añadir que el inteligible es como padre y eficiente de la intelección o intelectual conocimiento; y esta es la producción o generación activa; mas la pasiva procede de Imma o madre alta, que se llama y es Biná y entendimiento, que purifica, serena, adelgaza, y hace eficaz y pronta a la potencia intelectiva, para que como espejo limpio de opacidad, nube y mancha, pueda recibir la inteligible lumbre, y unirse con ella en ser y obra, propio de la madre, que da ser y aumento al hijo, y lo limpia y purifica, instruye y encamina, para que consiga el conocimiento que para bien ser le conviene, y propio también de Biná, que como entendimiento superior y claro, fomenta al inferior y oscuro, y lo fortalece y apura.

Concluyamos, pues, epilogando, que Ariḵ Anpín, que es aquel Kéter y unidad que en sí eminentemente contiene Ḥoḵmá y Biná, y los dos contrarios de Ḥésed y Din, levantando, unió y juntó las especies o formas inteligibles con el entendimiento de los caídos *kelim* o vasos, haciéndoles que fuesen en acto, y que actualmente se uniesen, consiguiendo por esta unión aquella perfección que como fin naturalmente pretendían; que aunque es lo postrero en la consecución, es sin duda lo primero en la intención, y que como causa final mueve al agente, y le suministra los medios con que alcanzándola, se perfecciona y aquieta. Y esta unión se consiguió por Dá'at, que depende de Ariḵ Anpín por línea perpendicular[39] y derecha, y es el juntamiento de Ḥoḵmá y Biná, y la unión de los *ḥasadim* o gracias con las gevurot o rigores.

38. *Zóhar* II, 137b: «El esplendor se extiende hacia todos los lados. Los cielos lo reciben de la fuente de la vida; y entonces, ellos comunican luz y completitud [...] desde el misterio del numerador (*sofer*) supremo, el padre de todo» (1984, III: 394). También *Zóhar* III, 261a: «Pues la Sabiduría Suprema es llamada suma de la Torá, y de ella todo procede a través de una voz interior. Eventualmente, viene a reposar en el lugar llamado 'Árbol de la vida', del que depende lo general y lo particular, la Ley escrita y la Ley oral [...] Cuando la Ley fue dada a Israel, todas las voces estuvieron presentes y el Uno Santo, bendito sea, estaba sentado en el trono» (1984, V: 345).

39. Esto es, perpendicular a Ariḵ Anpín como *parṣuf* de Kéter.

Mas Abba o padre, que es Ḥoḵmá y divina sapiencia, ilustró y dio vigor y eficacia a los tenebrosos y débiles inteligibles, de modo que pudiesen mover y formar, y actualmente moviesen y formasen, al entendimiento, como fuego que despierta y hace legibles y claras aquellas letras que, escritas con zumo de limón o cebolla, estaban encubiertas y oscuras, que así con la presencia y asistencia del soberano ejemplar, y eficacísimo sello de Abba (f. 151v) u Ḥoḵmá, se reformaron, alumbraron, y perfeccionadas demostraron al entendimiento las encubiertas y tenebrosas estampas de los quebrados inteligibles, y por la pureza y perspicacia de Imma o Biná, que es entendimiento, se serenó el inferior, turbio y nublado, y recibiendo nuevo vigor y aumento, se hizo diáfano, perspicaz, y capaz para recibir, retener y penetrar aquellos inteligibles que de antes le eran improporcionados y ocultos. Y eso significa la metafórica preñez y parto de la madre alta, y la generación del abreviado de faces y su hembra, que casi hijos parió, en el modo intelectual que hemos dicho.

Capítulo XIV

Confirma lo del capítulo pasado, y declara cómo del inteligible y del entendimiento procede el entender en acto, y lo que es iluminar el superior al inferior entendimiento.

Es uniforme y concorde sentencia de todos los metafísicos filósofos, y escolásticos teólogos, que la operación del entendimiento, que es la intelección o entender en acto, es muy semejante a la generación de los animales, y a la natural acción de los corporales agentes, porque como el agente todo lo que obra es en virtud de aquella forma que actualmente posee, como, por ejemplo, el fuego, que no calienta ni quema si no es por la forma del calor, que actualmente en sí incluye; así el entendimiento, por el inteligible, que no solamente lo mueve de fuera, mas también de dentro, lo actúa e informa, y a esta más que a aquella intelección o entender en acto, lo especifica y determina, haciéndolo, como es propio de la forma, en acto tal, para que tal acción, de sí y en sí, explique, y por ella entienda a este más que a aquel inteligible, asemejándose al agente, que por su interior virtud y forma se determina a esta acción más que a otra, con que produce este efecto y no otro.

Añádese a lo dicho, que como del padre y de la madre, que son dos diversos supuestos, individualmente distintos, se hace un entero y perfecto principio de la generación del hijo, así del objeto inteligible y de la potencia intelectiva, como de macho y hembra, aunque entre sí distintos y varios, se hace un cumplido y perfecto principio de la intelección o entender en acto, conforme a lo que es común y ordinario en las bocas de los doctos, que del conocedor y de lo que conoce nace el conocimiento o actual noticia, porque del objeto inteligible, que juntado al entendimiento lo especifica y forma, y del entendimiento, que es por él formado, como de forma natural y bien dispuesta materia, resulta un entendimiento formado y en acto, que de sí explica, y en sí retiene, aquella inmanente acción que llamamos entender.

Y es de notar que como el padre no engendra inmediatamente al hijo, sino por medio de la simiente, que infunde y comunica a la madre, y que teniendo sus veces, produce en su ausencia, mas no sin su virtud que le quedó impresa, al hijo muy semejante al padre, así el objeto inteligible que no se junta (f. 152r) ni puede juntar siempre al entendimiento por la especie, o representación intelectual e impresa, y que podemos llamar, con nuestro preceptor el divino Luria, '*or penimí*' o lumbre intrínseca, dependiente del '*or makif*' o lumbre circundante, y recibida en el *kelí*, que es el vaso o entendimiento, como por su virtud y simiente concurre, aun en su ausencia, al acto del entender e intelectual concepto, el cual es propia y natural semejanza de la inteligible esencia o entidad que dicha especie representa.

Es verdad que según la mente de Aristóteles[40] hay esta diferencia, que la simiente es instrumento del padre, que es solo y total eficiente de la generación del hijo, sin que dé fuerza a la madre para que activamente concurra a dicha producción y obra, porque según su opinión, no sirve de otro que de dar el lugar y administrar la materia. Mas la potencia intelectiva, por la especie y forma inteligible, entiende y produce su interior intelectual concepto, casi hijo, formándose y haciéndose en acto, tal para producir en sí tal acción y efecto, conforme a la sentencia de Galeno y de los demás médicos, que afirma que la hembra o madre concurre con el macho o padre, eficientemente, a la generación del propio feto o hijo. De manera que también en esto es semejante a la intelección que resulta del entendimiento, eficiente y eficazmente, como de madre, mas no sin concurso y acción del padre, que es el inteligible objeto, que por sí inmediatamente o por medio de su representante especie, como por su simiente, es la principal causa del actual conocimiento.

De todo lo cual se concluye que no solamente en el mundo emanado se debe admitir padre y madre, como causa primera en su orden, y causa segunda para la producción del inferior efecto, casi hijo, mas también para el entender de todos los emanados, y de cada uno de ellos, es necesario objeto inteligible, como padre, potencia intelectiva, casi madre, intelección, y concepto expreso, que se puede llamar hijo. Además de lo que se dijo en el capítulo precedente, en que se trató cómo Arik̲ Anpín, Abba e Imma alumbraron a las siete sefirot siguientes, que son aquellas en que hubo la metafórica caída o muerte.

Con que será acertado que para más perfecta noticia de esta materia, se declara lo que en los soberanos es iluminación, y cómo se hace, que haremos brevemente diciendo que el iluminar un entendimiento a otro es manifestarle alguna inteligible o cognoscible verdad que le era oculta. Y esto hace el superior entendimiento al inferior, en una de dos maneras, o en ambas juntas, conviene a saber, corroborándole o fortaleciéndole, y aumentándole la potencia intelectiva, o proporcionándole y acomodándole el objeto inteligible, y como el cuerpo inferior se fortalece y hace más eficaz y poderoso con acercarse y unirse con el superior, que es más potente

40. *Física*, lib. I, cap. 9, sobre el deseo de la materia por la forma, y *De los animales*, lib. IV, cap. 2. Sobre la función seminal en la producción, *Física*, lib. II, caps. 2 y 3, y lib. VII, cap. 2.

y perfecto, así por la unión y juntamiento del superior y más eficaz entendimiento al inferior y más flaco, recibe este de aquel nuevo vigor y fuerza, con que puede entender y entiende lo que sin dicha ayuda o aumento de potencia no podía, porque siempre el superior es perfección y acto respecto del inferior, que siendo en potencia, puede ser por otro reducido al acto y formado, casi fuego que da calor al que careciendo de él se le allega.

Y siendo verdad que toda potencia se perfecciona con juntarse a su perfeccionador y acto, como vemos que los cuerpos inferiores se conservan, perfeccionan y aquietan con la unión que alcanzan con los superiores, que son los términos de sus movimientos, y sus propios y naturales lugares, no hay duda de que el inferior entendimiento, como en potencia, recibe aumento de perfección y fuerza, mediante la unión que alcanza con el superior entendimiento, que le es como acto. Y esta iluminación es de parte de la potencia intelectiva, mas de parte del objeto inteligible, el iluminar al inferior entendimiento es proponerle el objeto (f. 152v) en aquel modo y con aquella proporción que le conviene y ha menester para que lo entienda, porque el inferior, casi discípulo, no puede alcanzar la verdad por los medios implícitos, universales y eminentes, por los cuales la alcanza y comprehende el superior, casi maestro, con que conviene que se les explique, distinga, divida, y casi particularice, de modo que vengan a ser proporcionados a su entendimiento, y los pueda percibir distinta y claramente, y sin confusión ni duda.

Con que se concluye que alumbrar el superior al inferior entendimiento es fortalecerle la potencia intelectiva, con unirlo a sí como a acto, y representarle el objeto inteligible con la proporción que le es necesaria para que lo entienda.

Capítulo XV

Lo que hemos de entender por el juntamiento de las diez sefirot de מה *o 45, con las de los* niqqudim *o vasos que se quebraron.*

De lo que acabamos de decir se entenderá fácilmente lo que pretende el divino asquenazí de Luria cuando dice que las diez sefirot del nombre inefable de מה o 45, que salieron de la frente de Adán el precedente, se juntaron con las sefirot de los *niqqudim* o puntos, en que sucedió el rompimiento, caída y muerte, a fin de concertarlas, enderezarlas y perfeccionarlas, que no es, a mi parecer, otro que para que mediante esta unión, fortalecidos, y casi de nuevo engendrados, pudiesen los caídos y muertos *kelim* o vasos alcanzar y entender los altos *orot* o luces, que son sus inteligibles y metafóricas ánimas, que en el principio, sin esta unión, y sin el aumento de vigor y acto que de ellos recibieron, no pudieron conseguir ni consiguieron. Y esta es la necesidad que tuvieron los *niqqudim* de סג o 63, casi hembras de las masculinas sefirot de מה o 45, y el provecho que resultó de su juntamiento, que no solamente constituyó todos los *parṣufim* del mundo emanado, mas les dio vigor y fuerza para que recibiesen y retuviesen las inteligibles luces en que su perfección consiste, y que en el principio tan infelizmente perdieron.

Y con esto se responde a una gran cuestión, y que me aquejó e inquietó mucho tiempo, y es que si por el exceso de la luz se rompieron los receptáculos, como para concertarlos y para que recibiesen lo que de antes no podían, se les acrecentó nueva y mayor lumbre, siendo infalible que el que no puede con la carga, mucho menos podrá con la sobrecarga, porque el que no es suficiente para uno, mucho menos lo será para dos o más.

A que respondo ahora que la luz que se les acrecentó no fue de parte del objeto, porque si lo fuera, impidiera y dañara a la acción y potencia, añadiendo carga a carga, mas fue de parte de la potencia, a quien aumentó actividad y fuerza, haciéndola capaz y suficiente para recibir y sustentar el ímpetu y peso de las inteligibles luces, que sin este acrecentamiento (f. 153r) no podía. Y no solamente no se aumentaron las luces e inteligibles, como dudando se recelaba, de modo que quedasen con menos proporción y con más exceso a la intelectual potencia, antes disminuyeron, si es lícito decirlo, con el vestir, velar y cubrir el inferior al más alto, de manera que aquella luz que en el principio descendía de su origen, unida e inmediatamente viene ahora, por medio de muchos velos y antiparas, saliendo de varias puertas, ventanas y resquicios, con que casi cubierta de velos y celada, se acomoda y proporciona a la capacidad de los incorpóreos pero limitados ojos de los reforzados *kelim* o vasos. A que se añadió la extensión de cada sefirá en diez, como, por ejemplo, la de Kéter, que extendiéndose, formó el *parṣuf* de Arik̠ Anpín, que es, en cuanto hace a nuestro propósito, el distinguirse el único, eminente y universal inteligible, que como tal excede y es improporcionado al inferior y no tan perspicaz entendimiento, en diez más particulares, distintos y proporcionados inteligibles, con que viene a ser y es entendido, como en el discurso de la iluminación más copiosamente se ha dicho.

No trato ahora de la conversión de faz a faz, ni del orden de contrapeso y balanzas, ni de otras particularidades que se reservan para su lugar y tiempo. Y aunque lo dicho parece que bastaba para entender el juntamiento de las sefirot de מה con las de los *niqqudim* de סג, con todo, para más distinta inteligencia, digo que, para entender en acto, son necesarias dos cosas: la primera, la recepción o posesión de los inteligibles, y la segunda, el juicio o percepción de ellos, porque como ya se ha dicho, el entendimiento no entiende sino cuando posee y tiene en sí, o es en acto, al mismo inteligible que ha de entender, y no lo es o tiene sino cuando se une con él, o sea inmediatamente, o por su especie y representante forma, que de él o de su causa recibe. Y muchas veces posee el entendimiento la intelectual y representante especie, y no entiende por ella, como sucede al docto, que teniendo el hábito de la ciencia, muchas veces no entiende o contempla con él actualmente, sea porque duerme, o porque se divierte con el entendimiento a otra intelección, o lo aplica a las acciones y obras morales o artificiosas, o por otra cualquier causa; con que no advierte en acto lo que en sí posee habitualmente, o cuando bien en acto lo advierte, no lo percibe y comprehende por la flaqueza o imperfección del juicio, que no puede juzgar ni comprehender todo lo que la inteligible especie le representa.

Es, pues, aquella lumbre que fortalece y aumenta la potencia intelectiva, de manera que pueda juzgar distinta y perfectamente lo que la representante forma le demuestra, entendiendo y comprehendiendo por ella, del objeto inteligible, aquello que primero por ella no podía, la que llaman מה o 45, que es un nombre cuadrilátero e inefable, que extendido en diez letras, con el henchimiento de *alefim*, es propio de Tif'éret o Ze'er Anpín y abreviado de faces, en quien reside y está Dá'at como su animación y vida, que procediendo del juntamiento de Ḥoḵmá y Biná, contiene en sí aquellos hasidim o mercedes, gevurot o rigores, que comunica a las seis sefirot de la fábrica de que Ze'er es constituido, y no es el nombre de 45, que decimos luz que se representa, ni potencia que recibe, sino vigor que fortalece, y eficacia que en acto hace entender, percibir y juzgar lo que antes, por su improporción y flaqueza, no podía. De modo que de parte del entendimiento o metafórico *kelí* o vaso, se consideran dos cosas: de que la una es la potencia que ha de recibir la luz o inteligible, y son las sefirot de los *niqqudim* o puntos de סג o 63, que se precipitaron y murieron, y la otra es la luz que alumbra y fortalece a dicha potencia para que pueda juzgar y percibir, y actualmente juzgue y perciba el inteligible objeto, que incluye en sí, y esta es la que se llama מה o 45; que como (f. 153v) masculina, juntada con סג o 63, בן o 52, que aquí es todo uno, es luz potencial y femenina, la perfecciona y corrobora, de modo que es poderosa para ejercitar aquella operación, y por ella alcanzar aquel objeto que antes no podía.

Y aunque ambas luces se consideran de parte de la potencia, es con esta distinción que סג solamente recibe los inteligibles, y מה es causa que los comprehende y juzga; y porque todo el que se levanta a alguna operación que excede su natural potencia es menester que se disponga, con alguna disposición, con que levantado de punto, pueda hacer lo que antes no podía, porque de otra manera, de menor potencia procedería mayor obra, y lo mismo por sí propio fuera más poderoso de lo que es, lo que implica contradicción y es imposible; se sigue evidentemente que para alcanzar el inferior entendimiento al superior inteligible, le es necesaria nueva disposición y fuerza, con que alumbrado y hecho más poderoso, tenga con dicho inteligible la proporción que de antes no tenía, porque ningún agente alcanza el pretendido fin, si no es por aquellos caminos o medios que le son proporcionados. De manera que para proporcionar los improporcionados *niqqudim* de סג o 63, a que pudiesen alcanzar los *orot* o inteligibles luces que su primera naturaleza excedían, fue menester nueva influencia y luz emanada de Adán Qadmón, tesoro y fuente de todas las soberanas luces, que recibida en dichos *niqqudim* o puntos, los sublimase y fortaleciese, de suerte que consiguiesen, como actualmente consiguieron, el fin pretendido.

Y de esta luz de מה unida con los *niqqudim* de סג, que ahora se llaman בן o 52, fueron constituidos los divinos *parṣufim* del mundo de la Aṣilut o emanado, que son 'Attiqá Qaddišá, Ariḵ Anpín, Abba, Imma, Ze'er Anpín y Nuqvá, y se hicieron *kelim* o receptáculos de los altísimos *orot* o luces, que sin su ayuda no recibieron tan claramente los más altos *parṣufim*, que son 'Attiqá Ariḵ, Abba e Imma, y del todo no pudieron retener

ni sufrir Ze‘er Anpín, y Nuqvá, o las siete sefirot de que constan. Y como ya se dijo, esta lumbre de מה se tiene de parte de la potencia intelectiva, y la corrobora y fortalece, y no de parte del objeto inteligible, aumentándolo, porque a ser de otra manera, no se consiguiera el pretendido fin de proporcionar la débil potencia con el excedente objeto, antes al contrario, se aumentara la carga, y disminuyera la fuerza que era menester para llevarla.

Conclúyese, pues, que estas sefirot de מה aumentaron la potencia de las de los *niqqudim* de סג, de modo que pudieron alcanzar lo que de antes les era imposible, sirviendo como de anteojos y perspicillos[41] a sus débiles ojos, o como copiosos, claros y lucientes espíritus visivos para su intelectual visión, que por su falta, no era tan perspicaz y perfecta.

Capítulo XVI

Trata cómo subieron los 7 kelim *o caídos receptáculos, en virtud de la madre soberana del conocimiento propio, y del de sus efectos al de sus causas, que son los 3 o 4* parṣufim *más altos, en quien resplandecen las altísimas luces y su infinito principio.*

Restituidos en la forma que se ha dicho, los siete caídos y muertos *kelim* o entendimientos, al prístino estado de su sublime y viva naturaleza, se (f. 154r) entendieron a sí, y de sí mismos fueron entendidos, mucho más perfecta y claramente que de antes, como entendimientos e inteligibles que[42] (en caso de que no haya impedimento) tienen entre sí, como prueba el gran comentador Averroes[43], mayor unión y cópula que la tiene la materia con su apropiada forma, y no solamente se entendieron a sí mismos en excelente manera, mas también en sí a los inferiores de que son causas, con más perfección que primero. Y porque ellos son los seis incorpóreos días de *ma‘asé be-rešit* o creación del mundo, y el séptimo de la parada, recepción y unión de todos, que llamamos Šabbat o día de reposo, correspondientes a las seis *qeṣavot* o extremos del lugar o cantidad continua, que son alto y bajo, delante y detrás, derecho y siniestro, y al punto del medio, casi interior centro, entendieron todo lo que en el principio del Génesis se explica, de que ellos son propias pero instrumentarias causas, y que son los tres mundos, es a saber, el de la Beriá o Silla de la gloria, que consta de aquellos entendimientos que libres de materia y cuerpo, en sí puramente consisten; el de la Yeṣirá, que incluye entendimientos no tan puros, sino en algún modo inclinados a los cuerpos, con que presidiendo y asistiendo a ellos, los mueven, gobiernan, y perfeccionan, que propiamente se llaman ángeles; es finalmente el tercer y último mundo el que llaman de la ‘Aśiyá, y que contiene en sí las diez cuadrillas de *qelipot* o espíritus inmundos, los cielos, los elementos y los elementa-

41. Cristales utilizados para la lectura.
42. El paréntesis está en el manuscrito, por error, antes de «que».
43. Cf. el comentario de Pico della Mirandola a Averroes en el *Heptaplus*, en el que refiere la afinidad de ambos intelectos, el activo y el potencial, con Dios (cf. exposición V, 1) (1977: 72). Cf. también Black, 2006, un artículo fundamental sobre esta cuestión en Pico.

dos que de ellos proceden. Que todo entendieron en sí, y por causa, los siete restituidos y casi resucitados entendimientos, mas no entendieron las superiores sefirot, *parṣufim* y luces que excedían su causalidad y naturaleza, es a saber, Kéter, Ḥoḵmá y Biná, con los *parṣufim* que constituyeron, que son el antiguo santo, el ancho o extendido de faces, el padre y la madre soberanos, y mucho menos llegaron a entender las luces de los *'aqudim* o coligados, las de las metafóricas narices, orejas, ojos, cerebros y casco de Adán el precedente, el cual y En Sof, su incausado Causador, les quedaron grandemente ocultos.

Mas para alcanzar las tres sefirot que dijimos, y de siete que eran, hacerse diez, subiendo del noble pero propio y connatural conocimiento de sí y de sus efectos, al más excelente y perfecto de sus tres inmediatas causas, fue menester nueva influencia que parabólicamente se llama *yeniqá*, que quiere decir alechar o mamar, que recibida de Imma o madre alta, los fortaleciese y aumentase, de manera que creciendo llegasen a su cumplida perfección y grandeza, que es, en los incorporales entendimientos, no solamente entender a sí y a los inferiores, mas también a los más altos, en los cuales, como en causas de los unos y de los otros, consiste su perfección y final crecimiento, porque como en varias partes se ha probado, es imposible que el inferior alcance al superior, si no es por la potencia y acción que le comunica, con que así casi aumentado lo levanta. Con que concluimos que Biná, Imma o madre alta, que próximamente procede, e inmediatamente produce a estas siete sefirot instrumentarias que cayeron, les comunicó y dio, con la virtud y con el concurso de los superiores, que son Abba, Ariḵ, y los demás hasta En Sof inclusive, nueva influencia y fuerza, que metafóricamente se llama leche, y su acción alechar, con que pudieron entender y actualmente entendieron a la misma Biná o madre alta y a los superiores, y esto en sí mediante la impresión y estampa con que de ella y de los más altos fueron formados.

Que es lo que dice el autor del *Libro de las causas*, que el entendimiento inferior entiende los superiores[44] según la capacidad de su intelectual potencia, y según la formación y especies que de ellos en sí participando recibe, y lo que afirma Avicena, que el estar un entendimiento en otro no es otro que recibir un entendimiento de otro la (f. 154v) impresión y casi imagen que lo representa. Que es en sustancia lo que dice Marsilio Ficino, declarando el *Simposio* o *Platónico Convite*[45], que es que el entendimiento humano, convertido a la divinidad, resplandece con su lumbre, la cual, como recibida en su propia sustancia, que comparada a la divinidad es casi informe, y contraída a su capacidad y naturaleza, no le demuestra sino a sí mismo y a los inferiores, pero por medio

44. *Libro de las causas* 7 (8), 72: «Toda inteligencia conoce lo que es superior a ella y lo que es inferior a ella, sin embargo, conoce lo que está bajo ella porque es causa de ello, y conoce lo que es superior a ella porque de ello adquiere bondades» (2001: 85).

45. Ficino, *Comentario al Banquete* de Platón, VI, 13: «Dios crea el alma y le concede la mente, capacidad para entender, que sería vana y oscura si no la asistiera la luz de Dios, en la cual ve las razones de todas las cosas. De donde entiende por la luz de Dios, y solo conoce la propia luz divina, aunque parece que conoce cosas diversas, porque entiende esta luz bajo diversas ideas y razones de las cosas» (2008: 167).

de esta primera lumbre convertido secundariamente a la divinidad, participa de ella otra mucho más clara y excelente lumbre, con que alcanza y entiende a los superiores y divinos, que de antes, con sola la primera lumbre, no alcanzaba.

Que es en parte lo que dogmatiza el aquinate teólogo en sus *Questiones disputadas*, afirmando[46] que mientras el ánima intelectiva habita en el terreno cuerpo, no entiende sino lo que los fantasmas o figuras de la corporal imaginación o fantasía le representan, ilustrados del entendimiento agente que en sí contiene, como lumbre que la divinidad le ha comunicado; mas después de apartada del cuerpo, como más espiritual y clara, recibe nueva lumbre o influencia de la divinidad, con que ornada de especies representadoras e influidas, entiende no solamente con gran perfección, y sin movimiento o discurso, las cosas corporales e inferiores, mas también las demás ánimas apartadas del cuerpo, los ángeles y sublimes entendimientos, de que antes ninguna, poca, o muy oscura y confusa inteligencia tenía.

Con que se concluye que después de haber vuelto los caídos, y casi difuntos entendimientos del mundo emanado a su prístina naturaleza y excelente grado, y después de haber entendido a sí y a los que les son inferiores, recibieron nueva influencia, virtud y lumbre, con que pudieron entender y entendieron los superiores y más perfectos, que de antes no entendían, haciéndose de seis o siete, que eran diez; de seis, digo, que es la acción productora de los tres creados mundos, que fueron fabricados en seis días, y de siete, que es la parada, comprehensión, permanencia y santificación de todo, se hicieron diez, que es la plenitud y total perfección de todos los números, y el que en sí los contiene, y fuera de sí los explica a todos, y que es propio de las divinas sefirot y numeraciones, que son el universal y perfectísimo ejemplar y arquetipo de todos los mundos, y este es el simbólico crecimiento y aumento que alcanzaron los seis decaídos entendimientos, y el séptimo, con que llegaron a la perfecta grandeza y estatura de diez sefirot o medidas, que ambos, o por mejor decir, cada uno de los dos, en sí contiene, en virtud de Biná o madre alta, que con su influencia y parabólica leche los aumentó, y casi estirando, hizo de seis días y de uno otros diez, y de ambos dos *parṣufim* de diez sefirot contrapesadas cada uno, juntados por las espaldas en uno, como el andrógeno de Platón[47], o por mejor decir, el Adán de nuestros sabios, que tenía Eva en las espaldas, y que después de él fue dividida y como dicen, serrando separada[48].

(f. 155r) Capítulo XVII

De la última y mayor perfección que alcanzaron los restituidos entendimientos o metafóricos vasos, que fue recibir en sí a Biná o madre alta, entendiéndola por su misma esencia y no por especie infusa o adquirida, ni

46. Cf. *Casa de la divinidad*, lib. IV, caps. 2 y 3.
47. Cf. Platón, *Banquete*, 189e-190a, para la extensa exposición acerca del andrógeno.
48. Cf. *Midráš Be-rešit Rabbá*, sec. 8, parágrafo 1.

por efecto o medio, y en ella y por ella, a los superiores, que la penetran de dentro y circundan de fuera.

No contenta Biná o madre divina y alta de haber dado las perfecciones que hemos dicho a las siete sefirot, restituidas y reducidas en dos *parṣufim* de diez sefirot cada uno, de que el uno es masculino y se llama Ze'er Anpín o abreviado de faces, y tuvo origen de las seis sefirot más altas, y el otro es femenino y tuvo principio de una sefirá, que es la postrera, y se llama Nuqvá del Ze'er Anpín, que quiere decir la hembra del abreviado o chico de faces, no contenta, digo, con lo que les había dado, les comunicó últimamente la última y más excelente perfección que era posible, que fue unirles su propia inteligible sustancia, como objeto por quien y en quien entendiesen a ella, a Abba o padre alto, a Ariḵ Anpín o extendido de faces, y a los demás superiores, hasta la Causa Primera, que en todos y por todos resplandece, y de quien todos son efectos y demostraciones.

Y esta sustancial unión que les comunicó en último grado, entiendo que es al modo que los teólogos cristianos quieren que la Causa Primera se junte, por su propia esencia, y no por representante especie, interpuesto efecto, o mediano inteligible, con el producido entendimiento, y esto a fin de que por la misma divina esencia (y no por algún exterior medio, de que ninguno tiene con ella ninguna proporción ni semejanza, con que es imposible que la represente quiditativamente, y como en sí es) alcance y entienda a la misma divina esencia, no lejos de lo que los académicos afirman de nuestro entendimiento, el cual dicen que se aprovecha en dos maneras del superior y divino inteligible, de que la una llaman por participación y la otra por forma.

Y es la por participación aquella que recibe del superior especies, formas, reglas y nociones, con que como por efecto a la causa, conoce por sus acciones a sus potencias o fuerzas, y por estas a su esencia, y esta entiende que es producida y continuamente alumbrada del superior y divino entendimiento o inteligible. Es, pues, la que llaman por forma, la que después de frecuente y continuado uso, de dicha recepción y estampa, se viste del superior entendimiento como de forma y acto, y obra debajo de él, y de él formado, sus propias y divinas acciones, y que por sí no podía. Como, por ejemplo, un madero, que después de haber recibido muchas veces el calor del fuego, viene finalmente a participar su llama, y convertido en la misma (f. 155v) naturaleza del fuego, obra en su virtud sus mismas operaciones de que primero carecía, alumbrando, calentando, y desecando a los que se le aproximan y de ello son capaces, que así el inferior entendimiento, formado del superior, y con él sustancialmente unido, entiende por él a él mismo, sirviéndole no solamente de objeto inteligible que entiende, mas de especie y lumbre intelectual por quien actualmente lo entiende, de que se puede leer a los filósofos platónicos y árabes, y a los teólogos escolásticos y cristianos.

Y aunque estos aprueban la unión por esencia del superior con el inferior entendimiento, como fin y objeto a quien entiende, y medio y especie por quien lo entiende, lo niegan de las causas segundas y producidos entendimientos, discordando de los demás, que lo conceden y afirman. Y

esto porque tienen por imposible el ilapso[49] o penetración de un producido entendimiento en otro, lo cual aunque remedia el Ferrarense[50] con decir que dicha penetración o ilapso no es en cuanto son sustancias, sino en cuanto son inteligibles, a nosotros no nos importa que poniendo en la divinidad emanada, de cuyos entendimientos e inteligibles ahora tratamos, y no de los creados, la sucesiva producción con que uno emana y procede de otro, no tenemos por inconveniente, cuanto y más por imposible, que haya ilapso y penetración objetiva, con que el uno, por su esencia, se junte con el otro, como lo hay causal y eficiente, con que el uno produce al otro.

Por todo lo cual se concluye que el volver los caídos y muertos *kelim* o vasos a su primera naturaleza y noble y excelente grado, es el *ʻibbur* y *yelidá*, es a saber, la metafórica preñez de la madre alta, y la propia generación suya, casi de nuevo reproducidos y engendrados hijos. Mas la *yeniká* o alechamiento es la influencia y recepción de nuevo vigor y fuerza, con que levantados sobre sí, y casi crecidos y aumentados, y de seis y uno o de siete hechos diez, que es el total y cumplido número, entienden a los superiores, donde primero por el *ʻibbur* o *yelidá*, o preñez y generación, no alcanzaban a entender más que a sí mismos y sus inferiores efectos. Mas volviendo a la unión y penetración de la madre alta, y que llaman *moḥim* o interiores meollos y sesos, porque constituyen la Ḥoḵmá, Biná y Dáʻat de los resucitados *kelim* o vasos, y entienden a Biná o madre alta por su esencia, y por ella y en ella, a Abba u Ḥoḵmá, y Ariḵ Anpín o Kéter, decimos que dichos tres *moḥim* o sesos procedieron de la penetración de Néṣaḥ, Hod y Yesod de la madre alta en los receptáculos de Ḥoḵmá, Biná y Dáʻat, de los restituidos *kelim* o vasos. Y de allí después se extendieron por todo el cuerpo de Zeʻer Anpín, que consta de sus seis sefirot originales, que son Ḥésed, Gevurá, Tif’éret, Néṣaḥ, Hod y Yesod, distinguiéndose la Néṣaḥ de la madre alta en tres partes, de que la más alta hinchió a Ḥoḵmá, la mediana a Ḥésed, y la inferior a Néṣaḥ de Zeʻer Anpín, y haciendo lo mismo el Hod de Imma, que con su más supremo, hinchió a Biná, con lo mediano a Gevurá, y con lo ínfimo a Hod del abreviado de faces; cuyos Dáʻat, Tif’éret y Yesod, penetrando, colmó el Yesod de la superior madre, la cual con sus tres sefirot inferiores formó primero, y después penetrando hinchió a las tres superiores de Zeʻer Anpín, que son su Ḥoḵmá, Biná y Dáʻat, extendiéndose después a sus seis sefirot restantes, que hinchió de sí misma, y después a Malḵut y a la hembra de Zeʻer, que por su medio produjo, aumentó y llenó, casi en la misma manera.

1. Y es de notar que la unión de Biná o madre alta con Zeʻer Anpín fue por su último ternario, que es Néṣaḥ, Hod y Yesod, con el primero de este, que es Ḥoḵmá, Biná y Dáʻat, porque siempre lo postrero del primero es inmediatamente próximo a lo primero (f. 156r) del siguiente o postrero, como los pies, que es lo más bajo del superior a la cabeza del inferior, que es su más alta parte. Y esta unión fue, como ya dijimos, para

49. Desliz apacible, influjo celestial, suave caída desde lo alto.
50. Se trata de Francesco Silvestris.

que el inferior, formado por el superior, entiéndese por él y no por exterior medio, a él mismo, y en él y por él, a los más altos, y no solamente entendió a Biná por la esencia de Biná, mas también en ella y por ella a sí mismo, y a los inferiores que ella en modo causal y eminente en sí contiene y a él comunica, que esto entiendo que es el difundírsele por todas sus siete sefirot de la fábrica, que son las inmediatas causas de los tres creados mundos.

2. A que se puede añadir que la *yelidá* o generación significa el purgar por la acción de los soberanos a los metafóricos *kelim* o entendimientos de la tiniebla e ignorancia, en que incurrieron por falta de la lumbre que perdieron, y por el precipicio a lo inferior en que se contaminaron. El alechamiento es alumbrarles los entendimientos, y proponerles los inteligibles, con la proporción que conviene para que los alcancen; y los *moḥim* o sesos es comunicarles en acto la noticia y conocimiento de las inteligibles y soberanas verdades, en que su perfección y felicidad consiste.

3. O generación es volver a su primera naturaleza, de quien cayendo habían degenerado; alechamiento es recibir los intelectuales medios, y preparando encaminarse al conocimiento, y *moḥim* o sesos es alcanzarlo en acto y con la perfección pretendida, o generación es el ser que, casi por resurrección, de nuevo reciben.

4. *Yeniká* o alechar es la vida, como aumento, eficacia, y adolescencia, o juventud del ser, y *moḥim* o sesos el entendimiento que es perfección y parada del ser y de la vida.

Y aunque estas cuatro exposiciones son probables, tengo por más acertada la primera, que declara, por *yelidá* o generación, restitución de los caídos y muertos receptáculos, o entendimiento a su prístino y alto grado y a su primera y noble naturaleza; con que, como no impedidos entendimientos, se entendieron perfectamente a sí mismos y a los que les son inferiores. *Yeniká* o alechar y mamar, es nueva luz y eficaz influencia que recibieron de su Causa, con que a ella y a los más altos, por especies infusas[51], entendieron, y *moḥim* o sesos es finalmente la unión y penetración de la misma esencia de dicha su Causa, a fin de que por ella y en ella, a ella y a los superiores, perfectamente entiendan y vean.

Y es de notar que como el juntamiento de las sefirot de מה o 45 con los caídos, quebrados y muertos *kelim* o vasos de סג o 63, es de parte de su intelectiva potencia, aumentándola y reforzándola, de manera que pueda alcanzar y actualmente alcance lo que de antes no podía, así ahora el metafórico alechar e infundir sesos que comunica Biná o madre alta, es luz y actividad que se tiene de parte de la alcanzable verdad o inteligible objeto, a fin de que de seis y siete que eran, y en acto solamente entendían, se hiciesen y fuesen diez, en modo intelectual e inteligible, siendo y entendiendo el total, número y plenitud perfecta, que todas las cosas en sí contiene y fuera de sí explica.

51. Una especie infusa es una perfección, hábito o entendimiento no adquirido naturalmente, sino por influencia de otro.

Y para este fin de hacerlos de siete, diez, les infundió la madre alta las representantes especies e inteligibles imágenes de las tres más altas sefirot, que son Kéter, Ḥoḵmá y Biná, de que antes del todo carecían. Con que hechos el inteligible modo diez, entendieron a todas las diez sefirot que el universo en sí contienen, en sí mismos, mas por las especies que de su Causa recibieron; a que siguieron finalmente los *moḥim* o meollos, que es la misma esencia de Biná o madre alta, que por su más alta porción[52], casi relación a sus efectos, que es su Néṣaḥ, Hod y Yesod, se juntó como objeto inteligible, y alcanzable verdad y lumbre, con los entendimientos (f. 156v) de dichos siete *kelim*, o vasos, hechos ya diez mediante su más alta relación y ternario, que es Ḥoḵmá, Biná y Dá'at, para que por dicha Biná o madre alta, a la misma y a los más altos que en ella resplandecen, alcancen y entiendan. Y con esto se perfeccionaron, recibiendo, reteniendo y claramente entendiendo a aquellas soberanas luces que en el principio, por su imperfección y flaqueza, no pudieron retener ni entender como convenía, que no son otro que la madre y el padre altos, el ancho de faces, el antiguo santo, las cinco luces del mundo del infinito, Adán Qadmón su origen, y En Sof, que lo es de todos, y que penetrando íntimamente a todos, los circunda y excede en infinito a todos, y de quien todos son efectos y representaciones más o menos claras. Y como en otra parte se dijo, todos estos divinos grados se visten y son vestidos unos de otros, siendo siempre el inferior receptáculo y vestido del más alto, hasta En Sof la Causa Primera, que cubierta de todos, no es vestido o sujeto de nadie.

Con que concluyendo decimos que Biná o madre alta, que en sí contiene, como vestido al cuerpo, cuerpo a la alma, y alma al entendimiento, y este a la unidad sobreesencial y suprema, a las superiores sefirot, *parṣufim* y luces, entró sustancialmente en Ze'er Anpín o abreviado de faces y su hembra, que son los que resultaron de los siete restaurados y aumentados *kelim* o receptáculos, distintos en dos *parṣufim* de diez contrapesadas sefirot cada uno; y entrando, no solamente lo perfeccionó con su conocimiento, mas con él todos los superiores que en sí incluye; con que él, ilustrando después con su influencia y propia esencia a su hembra, quedan ambos no solamente perfectos y felices entendimientos, mas poderosos y eficaces, eficientes, para con la virtud y concurso de los superiores, en especial del infinito e incausado Causador primero, que en todos es, puede y obra todo, producir, como actualmente produjeron, los tres inferiores y creados mundos, que son el de la Silla de la gloria, el angélico y el corpóreo.

Capítulo XVIII

Lo que se ha de entender por la matqelá *o balanza, y conversión de cara a cara, con que las sefirot fueron ordenadas y concertadas.*

52. El texto del manuscrito de La Haya dice claramente «por su más alta porción», y no baja, como Attali traduce del manuscrito de Ets Haim-Montezinos. Sin embargo, tiene sentido baja, y no alta.

Muchas veces se ha dicho que los restituidos y reforzados *kelim* o vasos se concertaron, mediante la *matqelá* o balanza, conversión de cara a cara, contraposición o contrapeso, que finalmente alcanzaron, con que de *niqqudim*, que primero se llamaban, adquirieron el nombre de berudim que hoy poseen.

Será, pues, razón que declaremos ahora lo que por lo dicho entendemos, lo que haremos diciendo que la primera producción de las sefirot de los *niqqudim* o puntos, que se rompieron, cayeron y murieron, fue cara a espaldas, descendiendo la causa a su efecto, sin que dicho efecto en algún modo se convirtiese y levantase a su causa, antes él, como su principio, se inclinaba también, y bajaba a su inferior efecto. Y así sucesivamente procedieron por comuni (f. 157r) cación de alto al bajo, sin conversión y vuelta, del bajo al alto, con que no adquirieron la perfección del efecto, que es volver a su causa, ni la del entendimiento, que no consiste en inclinarse a lo bajo, sino en convertirse a sí y levantarse a su origen, entendiéndolos en modo de círculo y acto reflejo a ambos, y no por proporción de línea recta como hicieron, porque su intención era entonces proceder hacia abajo, dando, y no volver hacia arriba recibiendo, siendo verdad que no consiste la perfección en lo inferior, a quien se comunica, sino en lo superior, de quien participa, haciendo último fin de su primer principio, y recibiendo al fin el bien ser de aquel que antes el solo ser les había dado.

Y esta conversión del inferior a su causa, que a él está inclinada, es la *matqelá* o balanza y orden de cara a cara, o faz a faz, en que consiste el aderezo y perfección de las sefirot que cayeron, que, a mi parecer, es influir el superior al más bajo, convertido, levantado y proporcionado a él, concurriendo igualmente el superior en dar, con el inferior en recibir, sin que el uno y el otro tenga por intención el solamente dar, sino el dar y recibir recíproca y trocadamente, comunicándose la causa a fin de perfeccionar a su efecto y unirlo consigo, y participando el efecto para ser perfeccionado de su causa, uniéndose con ella, casi discípulo, que por su conversión al maestro adquiere perfectamente aquella ciencia que por su procesión le influye, haciéndose mar o estanque de la comunicada luz que en sí retiene, y no solamente canal y tránsito para repartirla a los inferiores, como en el principio hacía.

En resolución, ahora se hizo señor y poseedor del objeto, fijándolo y casi convirtiéndolo y transformándolo en sí, antes que lo comunicase y diese al inferior, donde antes de esto daba lo que no había aún bien recibido, como si dijéramos, que enseñaba a otros lo que no había bien aprendido, ni perfectamente entendía. Que esto significa el recibir por las espaldas, y dar por la cara y, al contrario, el recibir y dar faz a faz, o cara a cara, es significación de que se convierte el recipiente al dante que a él está inclinado, casi hembra o mujer que recíproca a su comunicante varón o macho, acomodándose, proporcionándose, y casi levantándose e igualándose a él, de modo que tanto ella se convierte y dispone para recibir, cuanto él se prepara y está pronto para dar; con que es perfectísima la comunicación del uno y la participación del otro, es especial que no recibe solamente para dar, haciéndose práctico o activo, sino para retener, que-

dando contemplativo. Y si después se comunica y hace activo, es como discípulo, que después de haber enteramente recibido, retenido, y perfectamente aprendido y entendido el superior inteligible, hecho sabio y maestro, lo proporciona en sí al inferior entendimiento, y se lo propone y enseña a fin de perfeccionarlo, como el de su superior fue perfeccionado.

Y es de notar que el padre y la madre altos, que están contrapuestos cara a cara, y en *matqelá* o balanza, resultaron de la única sefirá de מה o 45; y así como leemos en el *Zóhar*, nacieron unidamente, y se conservan y permanecen, o en uno; Ḥésed y Gevurá, que también están contrapuestas cara a cara y en balanza, dependen de los *ḥasadim* y gevurot, que están unidos en Dá'at, Néṣaḥ y Hod, son *šené palge de gufá*[53] o dos mitades de un todo o cuerpo, y se les aplica un solo nombre, que es el de Sevaot.

Concluyamos, pues, que en las sefirot de los *niqqudim* o puntos sucedió el rompimiento, caída y muerte, por la procesión de alto a bajo en línea derecha, y el aderezo y perfección con que se soldaron, levantaron y recibieron, por la conversión del recipiente al dante, y por la contrapuesta y contrapesada balanza con que se unieron, templaron, ilustraron y perfeccionaron, porque además de lo dicho, lo que se perdió por la procesión, degenerando y descendiendo (f. 157v), se adquiere por la conversión, reformándose y subiendo, sin precipitarse en lo inferior, como primero, sino levantándose a lo superior, y en él aquietándose y perfeccionándose, como hace el fuego en el cóncavo de la luna, y allí ensanchándose por los lados, y en manera de circular movimiento convirtiéndose uno a otro, juntándose, y por el juntamiento, mezclándose uno con otro, y templando y perfeccionándose el uno al otro.

Capítulo XIX

Qué se entiende por vestir o cobijar un parṣuf *a otro, el inferior al más alto.*

Para entender cómo un *parṣuf*, o contrapuesta ordenanza de diez sefirot, se ha vestido y cubierto de otro, se ha de presuponer que las perfecciones del universo son de dos maneras: de que la una es aquella que conviene a la cosa por su propia forma, especie, y naturaleza, a que determinada se distingue de las otras, de modo que diversa o diferente de ellas, no las es o contiene, mas la otra perfección es aquella que como cumplida y absoluta, consiste en la congregación o juntamiento en una esencia u operación de las varias y específicas naturalezas y perfecciones de todo el universo. Mas porque el específico ser de una cosa es distinto del específico

53. *Zóhar* III, 7b: «la unión de macho y hembra es llamada 'uno' [...] pues el hombre sin la mujer es llamado 'medio cuerpo', y medio no es uno. Sin embargo, cuando las dos mitades se unen, se convierten en un cuerpo, y son llamadas 'uno'. En el presente, el Santo Uno, bendito sea, no es llamado 'uno'. La razón de ello es que la Comunidad de Israel está en exilio, y en Uno Santo, bendito sea, ha ascendido en soledad y la unión se ha roto, de modo que el Nombre Sagrado no está completo y así, no se le llama 'uno'. ¿Cuándo será llamado 'uno'? Cuando la matrona esté de nuevo con el Rey y se hallen unidos» (1984, IV: 340).

ser de otra, se sigue que cualquier específica y determinada perfección sea distinta de otra, y por sí careciente de otra y, por consiguiente, absolutamente considerada, no sea del todo perfecta, antes en algún modo imperfecta, como aquella que aunque perfecta en su especie, no tiene la absoluta perfección del universo y de todas sus especies, que como se ha dicho, resulta de la congregación y juntamiento de todas.

Ahora, para remediar esta imperfección y falta, fue producida la naturaleza intelectual, próximo efecto de la divinidad, y su representación y estampa, que aunque determinada a su propia especie o grado, contiene en sí inteligible e intelectualmente todas las demás especies y naturales perfecciones del universo, conteniendo no solamente en sí su propia perfección, mas también las de todas las demás cosas que entiende, porque entonces conoce el entendimiento las demás cosas, cuando actuando de sus especies o formas, en sí inmaterialmente las contiene, según lo que Aristóteles[54] dogmatizando dice, que el ánima intelectual es todas las cosas, porque todas en sí entendiendo posee, incluyendo en sí, como universal lugar del mundo, todas las formas del casi cuerpo, de manera que el entendimiento, conteniendo en sí las perfecciones de todas las cosas, es absoluta y totalmente perfecto.

Mas porque la perfección de una cosa no puede estar en otra según su corporal y apropiado ser o existencia, que en sí y a sí la determina, siendo infalible que en cuanto es propio a sí, no puede ser común a otro, es menester para que se reciba o en algún modo esté en otro, que se despoje y desnude de aquellas condiciones que la apropian, determinan, y por así decir, singularizan a una especie, naturaleza y existencia, individuo o supuesto, como son la materia, cantidad, sitio, tiempo, y en efecto esta o aquella corporal existencia y material subsistencia, con todas las demás corporales e individuales (f. 158r) condiciones, de manera que por carecer de materia y cuerpo, y de su determinada existencia, viene a ser una naturaleza o perfección apta y conveniente para ser recibida en otra, o para estar en otra y, por consiguiente, es o se hace inteligible, que no es otro que estar la perfección de uno, según es de aquel uno en otro.

Y no solamente el inteligible es menester que sea incorpóreo para que se identifique con el entendimiento o pose en él, mas también el entendimiento, para que sea, contenga, o reciba algún inteligible, ha de ser inmaterial e incorpóreo, porque si no lo fuera, conteniendo o recibiendo en sí cada uno lo que contiene o recibe según la capacidad de su propia naturaleza, abrazaría o recibiría en sí al inteligible en modo material, corporal, y determinado, y no según es inteligible, que es, como declaramos, en cuanto la perfección de uno, en cuanto tal, libre de la propiedad y determinación que a esta o a aquella materia lo aplica y casi singulariza, y a otros lo hace incomunicable, es apto y hábil a ser o estar en otro.

Con que concluimos que tanto el entendimiento como el inteligible, para que el uno contenga y el otro según su esencia esté en el otro o reciba al otro, y actualmente aquel entienda y este sea entendido, es nece-

54. Se refiere al alma intelectiva, que es el lugar de las formas, pero no de las formas en acto.

sario que sea ilimitado, y de tal manera de sí y en sí, que pueda también ser de otro, que es ser incorpóreo y sin materia, afirmando que la absoluta perfección de todas las naturales especies es propia del entendimiento, porque él y no otro las contiene en sí y entiende en sí, según las es o recibe en modo incorporal e inteligible, y en especial a los soberanos y divinos, que como libres de materia y cantidad, y grandemente absolutos y en acto, son, como lo es la lumbre al diáfano, y las visibles especies al espejo y visivo instrumento, grandemente comunicables a los inmateriales e incorporales entendimientos a sí proporcionados, estampando en ellos o uniendo a ellos su inteligible perfección, que en sí, como en excelente principio y clarísimo ejemplar, incluye todas las demás perfecciones que contiene en sus distintos grados y naturalezas todos los entendimientos, todas las ánimas y todos los cuerpos del universo.

De modo que el penetrar un *parṣuf* a otro, o estar un *parṣuf* en otro, vestirse, envolverse, o cobijarse un *parṣuf* con otro, el superior con el más bajo, es unirse con él, formarlo, alumbrarlo y perfeccionarlo con su propia esencia, sirviéndole de forma o especie inteligible, para que formado de ella, entienda a ella por ella misma; y por lo opuesto, vestir, cubrir, o cobijar un *parṣuf* a otro, y en efecto ser vestido y receptáculo el inferior del superior, es contenerlo y abrazarlo en sí, como hace la materia a la forma, el diáfano a la lumbre, el cuerpo al ánima, y cualquier perfeccionado a su perfección y acto y, en resolución, el entendimiento a su conjunto inteligible, que no solamente lo constituye en acto primero y como en hábito, mas también en operación y en acto segundo, con que lo entiende actual y perfectamente, de manera que cubriendo, contiene y viste, y vistiendo, entiende el inferior *parṣuf* o entendimiento al superior, y como inteligible, lo penetra y anima, y haciéndolo actual y poderoso, es causa de que por su virtud, en él y por él, a él perfectamente entienda, e intelectualmente comprehenda y vea.

Añádese a lo dicho que este metafórico vestido o cubierta sirve de medio interpuesto y acomodado a la superior lumbre que en sí recibe, para que proporcionándola en sí, la comunique después, por sí, a los inferiores, que sin este medio y casi antipara y velo, que templando en sí al soberano exceso, lo acomoda y hace proporcionado y conveniente a la capacidad de los inferiores entendimientos que acabamos de decir, y es imposible que perciban o entiendan que es uno de los principales fines de la producción y aderezo de los emanados.

(f. 158v) Capítulo XX

Prosiguiendo lo del capítulo precedente dice por qué de sefirot o puntos se hicieron parṣufim*, y lo que viste y deja descubierto un* parṣuf *a otro, y por qué, y lo que se entiende por cabellos de la cabeza y barba de alguno de ellos.*

Explicarse la sefirá, *nequddá* o punto de Kéter el alto en diez sefirot o puntos contrapuestos, y ordenados cara a cara, y en modo de *matqelá* o balanza, constituyendo el *parṣuf* de ‘Attiqá Qaddišá o antiguo santo, y lo

mismo las demás sefirot de que los demás *parṣufim* fueron formados, es, a mi parecer, que el *parṣuf* de Ariḵ Anpín o extendido de faces, que explicado y ordenado en otras diez sefirot contrapesadas, cubre y viste a ʻAttiqá Qaddišá, desde su Ḥésed hasta Malḵut, quiero decir, sus siete sefirot inferiores, dejándole descubiertas y desnudas sus tres sefirot más altas, que son Kéter, Ḥoḵmá y Biná, siendo en comparación de ʻAttiqá Qaddišá tan breve y corto, que con todas sus diez sefirot no pudo llegar a vestirle o cobijarle más que las siete sefirot inferiores; me parece, digo, que no pudiendo Ariḵ Anpín entender a ʻAttiqá Qaddišá en su único y eminente inteligible, que excedía su intelectual capacidad y potencia, fue necesario que se explicase y casi distinguiese, descendiendo de lo más y más alto a lo menos y menos sublime, en diez sefirot, de que cada una es subordinada a otra y manifestación de otra, para que por muchos inferiores, distintos y proporcionados inteligibles, alcanzase lo que por uno superior, implícito e improporcionado inteligible, no podía.

Y aun así explicado, distinto y acomodado, no pudo alcanzar Ariḵ Anpín de las diez sefirot de ʻAttiqá Qaddišá, sino a las siete inferiores que viste y cobija, recibiéndolas en sí inteligiblemente y entendiéndolas perfectamente, quedando las tres sefirot superiores excedentes a su entendimiento, y no entendidas por su propia esencia, pero exteriormente le asisten y alumbran, como hace la luz del sol, que en su fuente resplandece a cualquier ojo, que solamente alcanza la lumbre que por el diáfano difunde, que así quedaron descubiertas, y no por su misma esencia alcanzadas o entendidas las tres supremas sefirot del antiguo santo, aprovechando solamente al extendido de faces de la luz exterior y circundante, a quien las siete inferiores sirvieron de lumbre penetrante e intrínseca.

Y lo que se ha ejemplificado y copiosamente declarado de Ariḵ Anpín, con ʻAttiqá Qaddišá, se ha de entender de Abba e Imma con Ariḵ Anpín, a quien cubren y visten, el uno de la derecha y el otro de la izquierda, de sus dos más altas sefirot hacia abajo, es a saber, las ocho que les son inferiores, desde Biná hasta Malḵut (f. 159r) inclusive, y lo mismo de Zeʻer Anpín, que cubre a Abba e Imma, desde el medio Tif’éret de ambos hacia abajo, es a saber, sus Néṣaḥ, Hod y Yesod, con quien está Malḵut siempre unida, como lo hace Nuqvá de Zeʻer Anpín, que lo cubre desde su medio Tif’éret hacia abajo, mas con esta diferencia, que lo cubre solamente por las espaldas, empezando del medio posterior de ambos brazos, y llegándole a los pies, donde los demás *parṣufim* cubren a sus superiores también por delante.

Que además de lo que en otra parte se ha dicho, se puede declarar en este modo: de cualquier objeto cognoscible puede haber dos maneras de conocimiento: el uno perfectísimo, y como dicen, a priori, que es por su causa, si la tiene, o por su esencia, y el otro menos perfecto y a posteriori, que es por sus efectos o por otra representación no esencial del mismo cognosible, porque cuando se une la esencia del superior inteligible con el entendimiento (no tratando ahora del sensible y sentido), lo entiende y percibe muy perfecta y cumplidamente, pues representa de sí y por sí a sí misma cuanto es posible, y en efecto todo lo que es; mas cuando lo entiende por especie o representación, distinta de la esencia, o por sus operacio-

nes y efectos, como ni la una ni los otros se igualan, identifican, o son lo mismo que el superior inteligible, es imposible entenderlo por ellos, perfecta y quiditativamente, porque lo menos y más bajo no puede representar, entera y cumplidamente, a lo que es más y más alto. De modo que el primer y más perfecto conocimiento que se alcanza del superior cognoscible, por su misma esencia, es como por faz o rostro, que distinta y claramente demuestra el ser del cognoscible, mas el segundo conocimiento y que consigue por los efectos, o por inferior representante especie, es imperfecto, indistinto y confuso, y se puede llamar por las espaldas, como quien viendo a un hombre por detrás, no se certifica si es Abraham o David.

Es, pues, el caso que Nuqvá, que es el quinto o sexto y último *parṣuf*, no tiene cognición de Ze'er Anpín, que es el cuarto o quinto y, en resolución, penúltimo, sino a posteriori o por las espaldas (como el príncipe de los profetas lo alcanzó de ella), que es por representante especie o demostrantes efectos, impresos en su entendimiento, si no es cuando por la nesirá o metafórica división, como si la serraran o cortaran de las espaldas, de donde estaba unida y casi cosida, se convierte y vuelve rostro a rostro, o faz a faz, a dicho Ze'er Anpín, y unida con él por su esencia, como por inteligible conjunto e interiormente presente, no solamente en razón de objeto, mas también de especie y representante medio, lo entiende cumplida y perfectamente.

Es verdad que ni siempre, sino a veces, ni todo, sino su última tríada o ternario, que es Néṣaḥ, Hod y Yesod, empero Ze'er Anpín, unido con Abba e Imma, los entiende faz a faz, continua y perfectamente por sus mismas esencias, mas no totalmente, sino sus Néṣaḥ, Hod y Yesod, que en sí contiene, alcanzando también a Arik̲ Anpín y a todos los superiores, mas por medio de los dicho Abba e Imma, como también sucede a Nuqvá, que por estos mismos medios y el de Ze'er, su esposo, alcanza hasta al más alto.

A que se añade que Abba e Imma alcanzan de Arik̲ Anpín, por su propia superior esencia, desde su Malk̲ut hasta su Biná inclusivamente, y por estas ocho sefirot de dicho Arik̲ Anpín, conocen e intelectualmente alcanzan a 'Attiqá Qaddišá y a los superiores, y Arik̲ Anpín alcanza, por la esencia de 'Attiqá Qaddišá a él unida, sus siete sefirot inferiores, y en ellas y por ellas todo lo superior. Y así 'Attiqá Qaddišá entiende a las sefirot de los *'aqudim* (f. 159v) o coligados por su esencia, y por ellos y en ella, a los más altos, y estos a las sefirot de las metafóricas narices, orejas, ojos, cerebro y casco, sucesivamente, y unos a otros, y en los unos los otros, hasta Adán Qadmón, con quien está En Sof el incausado y Causador de todas las cosas, continua y perfectamente unido, y por su *ṣimṣum* o encogimiento, en alguna manera, proporcionado al conocimiento de estos sus excelentísimos efectos.

Resta que brevemente digamos que los metafóricos cabellos de las cabezas y barbas de Arik̲ Anpín, y Ze'er Anpín, de que se dicen admirables cosas en la *Idrá*[55] y en otras partes del *Zóhar*, y los de la cabeza de Nuqvá

55. Se trata de *Idrá Rabbá*, donde se describe el aderezo de la barba como oculto y desvelado, escondido y no escondido, conocido y no conocido.

ser Ze'er Anpín, significan aquellas inteligibles luces que, reverberadas o por reflexión subidas de lo inferior a lo más alto, salieron por los poros y casi innumerables agujeros de dichas cabezas y barbas, y son los muy distintos, explícitos, multiplicados y proporcionados inteligibles, que saliendo de su fuente, se representaron fuera de ella con aquella distinción y dividida multiplicación particular, y determinada explicación que es necesaria o conveniente para que los inferiores por ellos alcancen y entiendan lo que por el implícito, intrínseco e improporcionado objeto de su soberano origen no podían; y salen de las cabezas y barbas, que son los lugares de los cerebros y bocas, porque son inteligibles que concebidos en los supremos entendimientos, como los fantasmas e imaginativas especies, en el cerebro se representan, casi hablando, y declarándose por la boca en nombres, verbos y proposiciones, que distintamente significan y claramente manifiestan lo que primero estaba oculto y encubierto en su fuente, que ahora queda descubierto y claro, con el orden distinto de la cabeza o cerebro relatado a lo inferior a quien se quiere manifestar, y con la explicación de la barba o boca, que del todo declara y enseña los divinos inteligibles y ocultos misterios de entes ocultos.

Y son estos cabellos o distintas manifestaciones de parte de Din o rigor, porque siendo la gracia universal, común e indistinta, es el rigor particular, propio, dividido y determinado, como aquel que trata de los méritos y deméritos, con sus casi innumerables condiciones y circunstancias de los particulares operantes, que en mil maneras se distinguen, y son más o menos excelentes o graves. Además de lo cual, siendo Biná aquella en quien reside el conocimiento, percepción y discurso, el principio de rigor y de todo el lado izquierdo depende de ella, con que viene a ser el discurso y acertada percepción y conocimiento no menos riguroso y bien ordenado, que procedido de Biná, como decimos, y propio de Gevurá o Din, porque todo juicio y justicia conviene que sea sapiente, distinto, y con geométrica igualdad y medida, dando a cada uno lo que le conviene, no solamente considerado en sí, mas también en cuanto se relata a otros, a todos y a su causa.

Y que los cabellos sean símbolo de rigor se prueba de que proceden de calor, suben a lo alto, salen por poros y muy estrechos canales y aperturas, son exteriores, congelados, ásperos y explicados en muy gran número, que todas son propiedades de rigor o justicia. Y es de notar que los cabellos de Arik̲ Anpín son blancos, como aquellos que habiendo mitigado y adulzado el rigor que es común a todos, son fuentes de misericordia, que aplacan y templan los demás rigores; mas los cabellos de Ze'er Anpín son negros como cuervo, así porque contiene en sí a Dá'at, en quien están todos los cinco rigores, como porque es compuesto de Gevurá y Hod, que son muy rigurosos, y está anidado en el mundo angélico, que es el que juzga y sentencia los pecados y virtudes de los hombres. Son finalmente los cabellos de Nuqvá o hembra del abreviado de faces, colorados o rojos, porque ella, como en otra parte se ha dicho, es rigor, mas temperado y flojo, y como su naturaleza, no menos aplacable y blanda que pronta para indignación y enojo, etcétera.

(f. 160r) *Razones por qué hay [...] colegidas por Abraham Cohen de Herrera, autor del precedente Tratado.*

1. Siendo propio del bien comunicarse, y del sumo sumamente quitada la infinita comunicación, que es imposible, es muy probable, por no decir evidente y cierto, que la Causa Primera se haya comunicado grandemente a muchos y mucho, quiero decir, extensivamente a muchos más efectos que a los cuerpos, ánimas e inteligencias, e intensivamente a más excelentes y nobles que a los dichos, que son las sefirot y los dos mundos, el emanado y el del infinito.

2. Con que se concluye con dos razones, así de la comunicación extensiva como de la intensiva, que hay más y más excelentes efectos de la Causa Primera que los creados, formados y hechos.

3. El fin de la Causa Primera es manifestarse a sus efectos y en sus efectos, y esto consigue más y más perfectamente en más y más perfectos efectos, que en los que son menos en número, y menores en acto y perfección, que no pueden alcanzar tanto de su causa extensiva ni intensivamente como alcanzan los que son más extendidos en especies y grados y más nobles en excelencia, perfección y acto; debe haber, pues, otros efectos más sublimados y excelentes que los incluidos en los tres mundos de la Beriá, Yeṣirá y ʻAśiyá.

4. De lo dicho se sigue que el altísimo entendimiento entiende, por altísimo medio y representación, altísimamente a la Causa Primera, lo que no pudiera por medio menos alto, con que fue conveniente producirlo, y por lo opuesto, el inferior entendimiento, que no podía alcanzar a la Causa Primera por medio alto y excedente, lo viene a alcanzar por medio inferior y proporcionado.

5. Con que se multiplican grandemente los medios y representaciones de la oculta divinidad, para que a todos los entendimientos, por proporcionados grados y casi representantes especies y lucientes espejos, se manifieste y demuestre.

6. No pueden subir los inferiores a los altos, y finalmente al altísimo, si no es por graduales y proporcionados medios que los vayan conduciendo suavemente de un extremo a otro, coligándolos todos entre sí encadenada y sucesivamente, y finalmente con su común y altísima Causa.

7. Es necesario que haya alguna proporción entre la causa y el efecto, como la hay siempre entre la forma y la materia, y el perfeccionador y su perfeccionado; más que proporción hay entre el infinito y finito, entre el sencillo y los compuestos, uno y muchos, eterno y temporales, inmutable y sujetos a mil mudanzas, incorpóreo y cuerpos, etc. Cierto ninguno[56] es, pues, necesario que por medios se limite el infinito, varíe el sencillo, multiplique el que es uno, se haga temporal el eterno, mudable el inmóvil, corpóreo el incorpóreo, etc., para que con proporción los produzca, y aunque con su entendimiento y voluntad se proporcione todo (f. 160v) en la Causa Primera, es Causa Primera, infinito, sencillo, uno, eterno, inmóvil, incorpóreo, etcétera.

56. Quiere decir «en ningún modo es cierto».

8. Con que es más conveniente variarse en ellos por medios que por sí solo, más natural y suave y, sobre todo, sumamente necesario, para atraer las criaturas su influencia a sí y a las demás, que es imposible que lo hagan inmediatamente de la Causa Primera, porque por su infinidad no hay disposición en las criaturas, que son limitadas, para que puedan recibir de ella, como no puede recibir influencia la piedra de la ánima, ni el animal de la inteligencia, o en la arte no puede atraer a sí el hombre lo que está en él sobrado, si no es subiendo a él por la escalera, o bajándolo a sí por cuerda u otro medio. Y esta razón, que es la octava, es, a mi parecer, muy eficaz, y en nuestra Santa Ley, principalmente en las oraciones, sacrificios, profecías y virtud de hacer milagros, muy necesaria, de que se podría decir mucho que ahora por brevedad se excusa.

9. Si la Primera Causa no produjera las formales perfecciones de las cosas, que son las sefirot, sino las participadas, que son las que de ellas tienen parte, y no todo, no produjera perfectísimos efectos, porque más es el que formalmente es la misma sabiduría o justicia que cualquier sabio o justo, que lo es por otro y no por sí, por parte y no por todo lo que es, cuanto y más que sobre todo sabio y justo no implica que haya otro aún más sabio y justo, no pudiendo haber más sabio y justo que la misma sabiduría y ciencia, por cuya comunicación son sabios y justos todos los que lo son y pueden ser.

10. Si hay en el mundo ser participado, como el calor en la mano formal, como el calor en el fuego, causal y eminente, como dicho calor en el cielo, debe, pues, haber además de los entes participados, como los que son, viven, entienden, etc., sus formales perfecciones, como el ser por esencia, la vida en sí consistente, y el absoluto entendimiento o intelección, causa de todo entendimiento, etc., que son las sefirot, y sobre ellas, el eminentísimo, infinito y sencillísimo Causador de todas ellas, que no es participativa, ni formalmente ser, vida, o entendimiento, sino eminentísimo y común, origen y fuente de todas estas y las demás limitadas perfecciones, así formales como participadas.

11. Ha de haber una mesura o regla de perfección, que siendo en sí y en su grado o género sumamente perfecta, sea causa de que, cotejando y comparando a ella las perfecciones que le son análogas, conozcamos nosotros y todos los entendimientos creados lo que tienen de perfección y lo que les falte de ella, según a su medida y regla más o menos se llegan, y de ella más o menos reciben. Y estas reglas no son la Causa Primera, que es una, siendo ellas múltiples y varias, no es homogénea y proporcionada a sus reglados, porque es infinita y ellos limitados, ni es manifiesta para manifestar a otros, sino más oculta que todas, con que no es propiamente medida y regla, si no es muy remota y excedentemente, y a sí sola. Resta, pues, que haya otras medidas y reglas del mismo género de los medidos, más manifiestas que ellos, y a ellos proporcionadas.

12. La Causa Primera se conoce por negación de sus efectos, y por sobreexcelencia con que afirmamos que los excede. Ahora, quien no conoce más que inteligencias, no (f. 161r) levanta tanto (conociendo) a la Causa Primera, como el que conociendo sefirot, *parṣufim*, mundo emanado y mundo del infinito, y finalmente Adán Qadmón, levanta sobre

todos a la Causa Primera, como quien los excede y causa, a que hace la comparación del alguacil y alcalde de la aldea con los príncipes y señores de la corte de un monarca.

13. El premio y castigo se acomoda mejor por estos medios, que son aquellos con que a cada pecado sigue su tajamiento y retención de luz y superior influencia, y a cada buena obra su apertura y atraimiento de gracia y merced, que tanto en unos y otros, es más y mayor cuanto con más merecimientos van más abriendo las puertas del bien y atrayendo su influjo, o con más culpas van más cerrando las cataratas de la luz, y quedando en más tinieblas, privación y mal.

14. También aquí se funda la penitencia que quita las nubes del castigo, y atrae la luz de la misericordia la eficacia de la oración, que atándolos los altos con los bajos, hace descender los altos a los bajos, hermoseando los bajos de la luz y gracia de los altos, y uniéndolos a todos entre sí y consigo, y con su causa.

15. La felicidad consiste en alcanzar la Causa Primera, y esto es imposible conseguirlo por su propia esencia, que es infinita y sobreinteligible, ni por medio de lumbre de gracia y gloria, que recibida en el entendimiento, que es limitado, se limitan a su capacidad, con que queda, como de antes, en infinito distante. Conclúyese, pues, que se consigue por medios de efectos perfectísimos, como son las sefirot, porque la más alta inteligencia no puede por sí ni por todo el mundo creado entender en sí, ni representar a otros fuera de sí, lo que por las sefirot se alcanza, que como más altas que todas las inteligencias y entes creados, y casi del orden de la Causa Primera, y sus vivas imágenes, eficaces medios, lucientes espejos y próximos receptáculos, representan sin comparación más de la Causa Primera, con quien están siempre unidas y de quien están siempre llenas, que todos los demás efectos de ellos, que en su comparación son muy imperfectos.

16. Toda multitud encadenadamente ordenada, y que aunque varia y diferente, conviene en uno, se reduce necesariamente a uno, que sobre el todo y cualquiera de sus partes es causa de la unión en que todas convienen y se juntan en uno, y hacen una cadena y orden, y estas unidades, como, por ejemplo, la gracia, justicia y hermosura, que son orígenes y fuentes de todos los graciosos, justos y hermosos que de ellas participan, aunque más y menos clara y perfectamente, son las sefirot divinas, que como muchas y determinadas a esta cadena o a aquella, dependen de aquella unidad que sola y sin respecto a nadie, absoluta y perfectísimamente en sí consiste, y que es causa de todas las unidades y uniones de todas las multitudes, que por su propia unión, y por ella a su acomodada unidad, y finalmente por ella a la primera, universal, absoluta y perfectísima, se reducen, que es En Sof, la Causa Primera, de que se puede leer a Proclo en sus *Teológicos elementos*, y a Marsilio Ficino sobre el platónico *Parménides*.

17. Si la Causa Primera excede, como infinita, todo objeto y concepto intelectual e inteligible, y todo nombre, verbo, y elocución que la lengua puede formar y explicar, qué intención podemos tener en ella, y qué alabanza le podemos dar que le cuadre. Cierto ninguna, si no es por me-

dio de sus sefirot en que resplacede, por quien se manifiesta y por quien obra, dando a varios y en varios (f. 161v) tiempos varios dones y perfecciones, que no están en ella sino en suma eminencia y encubrimiento, ni proceden de ella propia y particularmente sino como de causa universal y equívoca, que por las segundas se limita, y aunque por los efectos creados se conoce y nombra, es con menos perfección y más remotamente, o con menos abstracción y eminencia que por las sefirot, que no son solamente arroyos de su fuente sino estanques de su eficacia, lumbres de su luz, instrumentos de su obra, espejos de su grandeza, imágenes y representaciones de su esencia, anzuelos para la reducción de todas las cosas y medios para su fin infinito, que es la felicidad que todos pretendemos, y por los mismos medios alcanzamos, por quien fueron producidos.

18. Supuesto lo que en otra parte probamos, que para producir sin sujeto o crear de nada, no es necesario infinita eficacia o activa potencia, no podemos inferir de las finitas criaturas infinita potencia en el Creador, sino excedente y de otro género más alto que todas ellas; y en efecto, de la creación se infiere la excelencia de Malḵut, que es su causa y no más, y aunque por los *neṣalim*, que aunque mucho más perfectos como también limitados, no se puede concluir la infinidad del Maṣil o Causa Primera, conclúyese todavía mucha más perfección en él que la que se alcanzaba por las criaturas; con que, y con el *ṣimṣum* o encogimiento, se infiere su infinidad, que de antes sin ella quedaba ignota.

19. Si el número no precediera a los entes a caso y sin determinada intención, fueran tantos, y de tantas y tales maneras, y más o menos distribuidos y distintos en esta multitud que en aquella, o en otra u otras, así en el todo como a cualquier parte, pues todos y cualesquiera son múltiples y, por consiguiente, ordenados, proporcionados, y para determinado y conveniente fin producidos, y este número que numera, cuenta y mide a todos los entes o cosas, es el mundo de la Aṣilut y divinas sefirot.

20. Con diez dichos el mundo fue creado, y cada dicho consta de letras, con que es cierto que le precede, antecede y causa, conserva, mueve y perfecciona. Y así en Adán Qadmón se considera un alfabeto, y es dogma cabalístico y talmúdico, que con las letras, que también son números, fue creado el mundo, y estas letras son las sefirot, como consta de *Séfer Yeṣirá*.

21. Lo del Suárez, que cuanto el efecto es más semejante a su causa, tanto es más conveniente, fácil y posible, por así decir, el proceder de ella el ser de ella producido, porque la causa siempre procura hacer el efecto semejante a sí, y cuanto es más perfecta, tanto más lo consigue, con que (quitando lo que implica contradicción) no hay duda de que es conveniente a la Causa perfectísima Primera producir, cuanto es más posible, perfectísimo efecto, y a sí semejantísimo.

22. Cuanto al efecto, es más perfecto tanto más se asemeja a su causa, la cual no solamente es, mas también obra, y obra muchos y excelentísimos efectos, y en efecto todos; debe, pues, su perfectísimo efecto no solamente ser, mas obrar y causar muchos y muy excelentes efectos, y en efecto todos los siguientes, e imitando a su causa, los produce por emanación, como dice el *Zóhar*, que distinguiendo entre Causa de todas las

causas y causa de las causas, atribuye el primer grado al incausado primero, y el segundo al primer efecto, que es causa de todas las siguientes causas y efectos, etcétera.

(f. 162r) *Razones que prueban que En Sof, la Causa Primera, no es ninguna de las sefirot, ni todas juntas, colegidas por el mismo Abraham Cohen de Herrera*

1. En Sof es único; las sefirot son múltiples, a saber, diez.

2. En Sof es sencillísimo; las sefirot son varias, o compuestas de Ḥésed, Din y *raḥamim*, de diez y diez y diez, casi en infinito, en cada una sin otras composiciones.

3. En Sof es infinito, ellas limitadas.

4. Él no tiene nombre, ellas muchos.

5. En Sof es improducido, ellas lo son.

6. En Sof no recibe o padece, ellas, una de otra, y todas de En Sof.

7. Él fue *ab eterno* sin ellas, y ellas, no sin él.

8. Él es de necesaria existencia, y ellas de posible y contingente.

9. En ellas hay grados, más o menos, primero y postrero, y en En Sof, no.

10. Este es inmóvil; aquellas se mueven, en alguna manera, de Din a Ḥésed.

11. En Sof no es proporcionado a nadie; ellas lo son, unas a otras, y todas en alguna analogía a las criaturas.

12. En ellas hay separación, en En Sof, no[57].

13. Unas tienen necesidad de otras, y todas de En Sof; y él de ninguno.

14. Hubo tiempo en que no había sefirot; pero no lo hubo en que no hubiese En Sof.

15. No implica que algún tiempo no las haya, y que se recojan y vuelvan a su fuente, lo cual es imposible en En Sof, que no depende de otro.

16. Este excede a todas, ellas no, antes convienen una con otra, y una excede o es excedida de otra, u otras.

17. Ellas constituyen un mundo; él los excede a todos.

18. Él siempre obra en todas las cosas; ellas no, pues las inferiores no obran en las superiores, ni todas hacen todos los efectos, sino unas unos y otras otros, y a veces, y no siempre.

19. En Sof es del todo inalcanzable; las sefirot se pueden alcanzar, y en acto lo son de En Sof, y las inferiores de las superiores.

20. En Sof es todo acto, y macho o dante; ellas son hembras y pacientes comparadas a él, y una a otras, y tienen alguna potencia pasiva, con que reciben.

21. Donde hay sumo poder no hay número que sirva para que suplan los muchos lo que no puede el uno. Ergo, donde hay número no hay sumo poder y, por consiguiente, el que lo tiene, no es el primero sumamente poderoso.

57. El «no» no está en el manuscrito.

22. El número es postrero, necesitado, pues ha menester al uno, en el todo y en las partes; es disipable, flaco y, por consiguiente, imperfecto.

23. Si están en En Sof las diez sefirot, o son sustancias, y así hay diez sustancias en él, con que no es un supuesto y sustancia, sino diez; o son accidentes, y así hay, en el que es subsistente y por sí lo es, que es adherente y arrimado a otro y por otro; y en el independiente y perfecto no hay cosa dependiente e imperfectísima, como es el accidente.

24. Si En Sof es suficiente, por sí y en sí, para qué se multiplica en las diez sefirot, y si es (f. 162v) suficientísimo, como lo es, no tiene por qué multiplicarse en fuerzas y atributos, formalmente de sí distintos, pues todos los contiene en única perfección y eminencia.

25. Todas las razones, contra el Šiluš[58] a que se pueden traer.

58. Palabra hebrea que significa «Trinidad».

(f. 163r) TABLA DE LO QUE CONTIENE CADA CAPÍTULO Y CAPÍTULO DE LA *PUERTA DEL CIELO*, DE ABRAHAM COHEN DE HERRERA, QUE DIVINAMENTE SE DECLARA CON TODA LARGUEZA, CADA CUAL EN SUS LUGARES

Libro Primero

Capítulo 1. Afirma que hay un incausado y necesario ser primero, y que es eterno y sumamente perfecto.

2. Continúa en declarar la infinidad y suma perfección de En Sof, la Causa Primera.

3. Ilustra y confirma lo que ha dicho, con la analogía o comparación de la unidad a los números.

4. Es propio de En Sof, la Causa Primera, como infinitamente liberal y buena, comunicando difundirse y hacer bien a otras.

5. Que la oculta Causa Primera se manifiesta por sus efectos, y que no se consiguiendo por los primeros, que quedaron encubiertos como su fuente, produjo otros, que siendo entendidos, la dieron a entender y manifestaron.

6. Para llegar al inferior, imperfecto y corporal mundo, fueron necesarios muchos grados, que interpuestos entre él y la infinita Causa Primera, la van sucesivamente acomodando y proporcionando a su humildad y flaqueza.

7. Por los mismos medios que descendieron, pueden y deben subir los inferiores efectos a la infinita Causa Primera.

8. Excediendo la infinita Causa Primera a todos los inteligibles y entendimientos, se representa y en algún modo entiende por las sefirot que de ella proceden.

9. Con varias circunscripciones se dan algunas noticias de la naturaleza, virtud y acción de las sefirot emanadas.

10. Que aunque En Sof, la Causa Primera, produce, gobierna, y perfecciona todo por medio de sus sefirot o mesuras, y aunque representándose por ellas, convierte y levanta a sí a todas las cosas por medio de ellas, nuestra intención, culto, o servicio, último fin y blanco, debe ser a él, y no a ellas; a él solo, digo, mas por ellas.

11. En Sof, la Causa Primera, produjo, por pura emanación o resultancia, diez sefirot o divinas numeraciones, y no más ni menos.

12. Cómo se llaman las 10 sefirot y cómo todas se incluyen en el nombre de Tetragrámaton inefable, y que aplicándose a cada una, este divino se distingue por varias apuntaduras.

13. A las sefirot se aplican, además del inefable, otros divinos y particulares nombres, que corresponden al de Tetragrámaton alabado.

14. De dónde deriva este nombre de sefirá y sefirot, y su significación y etimología.

15. Cómo emanaron de En Sof, la Causa Primera, aquellas divinas sefirot o numeraciones que *ab eterno* en sí incluyó, y siempre incluye.

16. Continúa en declarar el orden en que se consideran las 10 sefirot emanadas.

17. En cada una de las 10 sefirot se incluyen todas 10, y todas diez están unidas entre sí continua y grandemente.

18. Las sefirot inferiores se incluyen en las superiores, y en las inferiores están las superiores; y todas a la fin se perfeccionan en Malḵut, que es fin de la luz que desciende, y principio de la que sube, y congregación de todas.

(f. 163v) 19. Las sefirot son incorpóreas, y el lugar y corporal sitio que se les aplica es metafórico.

20. Kéter el alto no es En Sof, la Causa Primera, sino el primer y más excelente efecto, que por emanación o irradiando produjo.

21. Dá'at no es sefirá, sino la *vav* del nombre inefable, que descendiendo de Kéter, junta Ḥoḵmá y Biná, e hinche de luz y vida a las seis sefirot de la fábrica y a Malḵut la santa.

22. Lo que se ha de entender por los canales que se colocan en el mundo de las sefirot emanadas, y cuántos son los principales y de quien hay noticia.

23. De las distinciones de merced, rigor y misericordia, inteligible, sensible y natural, eminente o causal, formal y participativo, que se consideran en las sefirot soberanas.

24. Las sefirot pueden obrar y obran varios y contrarios efectos, y a cada acción y obra de cada una de ellas concurren todas las demás, concorde y unánimemente, siendo movidas para ello de En Sof, el autor de todo.

25. Todo lo que las sefirot obran en los inferiores es por medio de Malḵut.

26. Aunque las sefirot obran con universal unión y todas juntas, no obran siempre según la propiedad de todas diez, sino de una, dos, tres, o más.

27. Kéter el alto es pura merced y misericordia, y contiene el rigor o justicia en modo muy eminente y oculto, sin que propiamente proceda de él, sino de las otras sefirot o mesuras.

28. De las 620 columnas de luz y eficacia que se incluyen en Kéter el alto.

29. Cómo se unen las 3 sefirot supremas, que son grandemente misericordiosas, con el rigor de Gevurá y las demás, y cómo se atan y copulan entre sí todas las divinas numeraciones y medidas.

30. Aunque Biná es grandemente graciosa y llena de clemencia, es el origen y fuente del rigor, y la que lo despierta, aviva, aplica, mitiga, adulza y aquieta, según el beneplácito de En Sof, la Causa Primera.

31. Todas las sefirot procedieron de dante y recipiente, o metafórico macho y hembra, excepto Kéter, que emanó inmediatamente, y sin hembra o recipiente, de En Sof, la Causa Primera.

32. Ḥoḵmá es numeración de Ḥésed, merced o gracia, y contiene en sí 32 sendas o carreras de sabiduría.

33. Biná es gracia o merced, mas origen y principio de rigor y castigo, e incluye 50 puertas de Biná o inteligencia.

34. Por qué las 3 sefirot más altas se cuentan y reputan por una, y de dos uniones que en las sefirot se consideran, y lo que por cada una de ellas obran en las inferiores.

35. De la 3.ª unión de las sefirot, de su ocasión y motivo, y de sus efectos.

36. Las sefirot son representaciones de En Sof, la Causa Primera, según sus acciones, y por qué estas son de dos maneras, conviene a saber, unas infe-

riores o inmanentes, y otras exteriores y transeúntes; por las 3 sefirot supremas manifiesta sus primeras acciones, que como intrínsecas son muy ocultas, y por las 7 siguientes, sus operaciones segundas, que como exteriores se pueden entender y entienden.

37. Trata de la sefirá de Ḥésed, merced o gracia.

38. De Gevurá, rigor, o justicia.

39. Dice de Tif'éret o hermosura, y de las propiedades de misericordia que en sí contiene.

40. De las propiedades de Néṣaḥ, Hod y Yesod.

41. De Malḵut, y de sus propiedades y acciones.

42. De dos veces tres tríadas o ternarias que en En Sof se consideran.

43. De los dos extremos de merced y justicia, y del medio de misericordia que las templa y junta.

44. Hay dos maneras de luces en las sefirot emanadas: la una derecha y de alto a bajo, y la otra refleja y de bajo a alto.

(f. 164r) 45. Conclúyese este libro con lo que dogmatiza el divino asquenazí de Luria de las 4 luces, la derecha, la refleja, la por modo de estampa o huella y la de *niṣoṣ* o centella.

Segundo Libro

Capítulo 1. Del infinito ser y excelencia de En Sof, la Causa Primera, y cómo y a qué fin causó todas las cosas.

2. Encogiendo en sí su infinidad por el metafórico *ṣimṣum* o encogimiento, produjo En Sof, la ilimitada Causa Primera, finitos y limitados efectos, en finitos lugares y tiempos, y primeramente el primero y más perfecto, y que en sí contiene todos los demás.

3. En Adán Qadmón, que es el primer y más perfecto efecto de la infinitamente perfecta Causa Primera, se consideran dos maneras de ser o existencia, la una circular y la otra derecha, y en ambas un nombre de Tetragrámaton inefable, que contiene en sí y explica fuera de sí todos los nombres, luces, sefirot, *parṣufim* divinos y mundos.

4. De cada letra del nombre inefable procedió un nombre que también lo es, pero henchido y explicado en diez letras; y, así, son cuatro, conviene a saber, el de עב o 72, el de סג o 63, el de מה o 45, y el de נב o 52[1].

5. Trata más copiosamente de las 5 luces, vidas, o animaciones, que procedidas del nombre inefable de Adán Qadmón, animan y mueven al mundo de la Aṣilut o emanado de los 5 *parṣufim* en que se distingue este mundo y los demás; y de los 5 mundos que corresponden a las cuatro letras de dicho nombre, y a la punta de la *yod*.

6. Cada una de las cinco luces del mundo del infinito que procedieron de Adán Qadmón, y son la animación y vida del mundo de la Aṣilut y emanado; consta de dos veces diez sefirot, y declara cómo de la luz postrera, que es la de la boca, se hicieron los *kelim* o vasos.

7. Para que no se deshiciesen los soberanos vasos, quedó la luz de Kéter de fuera y separada, y entró la de Ḥoḵmá en su vaso, la de Biná en el vaso de Ḥoḵmá, y así sucesivamente hasta la luz de Malḵut, que entró en el vaso de Ye-

1. Las letras hebreas no están en el manuscrito.

sod, dejando sin luz a su propio vaso. Esta proposición se explica en el capítulo 2.º del Décimo Libro y no aquí, porque sin preceder lo que en 9 libros se trata, sería imposible o muy difícil entender lo que el Ḥaḵam de Luria pretende en estas y otras sentencias, que aquí por introducción reducimos en proposiciones, que después se irán declarando.

8. Declara cómo de la visión de los metafóricos ojos de Adán Qadmón procedieron los soberanos receptáculos y vasos. Explícase esta proposición en el capítulo 3.º del libro 10.º.

9. En qué se distinguen las sefirot instrumentarias de los *niqqudim* o puntos de las de los *acudim* o coligados, y de algunas propiedades y condiciones de ambas. Declárase largamente en el capítulo 4.º del libro 10.º.

10. Cómo se les infundieron las luces a las diez sefirot de los *niqqudim* o puntos, y cómo las 7 inferiores no las pudieron recibir y les volvieron las espaldas, que metafóricamente llaman su caída y muerte. Váyase al capítulo 5.º del libro 10.º y se verá su explicación, que no se pone aquí por las razones arriba dichas.

11. Con cinco razones se da por qué permitió y quiso el Maṣil o Causador primero que sucediese el rompimiento y caída que se ha dicho, y de los provechos que de ella resultaron, y en qué modo, y cómo se puede y debe concebir y entender. Dase noticia y lumbre de esta paradoja y altísimo misterio en el capítulo 6.º del libro 10.º, a que nos remitimos.

12. Cómo las caídas sefirot o vasos se concertaron, constituyéndose en forma de *matqelá* o balanza y contrapeso, cara a cara, y en modo de macho y hembra o dante y recipiente, y cómo se hizo el *parṣuf* (f. 164v) de ʻAttiqá Qaddišá o antiguo santo. En el capítulo 7.º del libro 10.º se declara esta proposición difusamente, con que aquí se excusa.

13. Cómo y de qué se constituyeron los *parṣufim* de Ariḵ Anpín, Abba, Imma, Zeʻer Anpín y Nuqvá, de quienes con ʻAttiqá Qaddišá se integra y perfecciona el mundo de la Aṣilut o emanado. Léase en el capítulo 8.º del libro 10.º, que en él se explica lo que aquí brevemente se apunta.

14. Que la multiplicación de las sefirot de los *niqqudim*, o puntos que se concertaron, aprovechó para recibir, retener la luz soberana, y proporcionarla así y a los inferiores, y cómo de las 10 sefirot de ʻAttiqá Qaddišá infundió las 7 inferiores en Ariḵ Anpín, quedando con las 3 más altas sobre el incumbrado y excedente.

15. Trata de las 3 supremas y admirables, aunque metafóricas cabezas del antiguo de días y extendido de faces, de los 7 aderezos o *Tiqqunim* de la inferior, y de las 13 propiedades de merced y gracia en que se explica.

16. Dice de las sefirot del padre y madre altos, que quedaron desnudos y encumbrados, y de las que penetran al abreviado de faces.

17. Apúntase brevemente cómo Ariḵ Anpín levantó las 7 sefirot caídas.

18. Seis con su pierna derecha que es Néṣaḥ, y una con su izquierda que es Hod, y las infundió en Abba, y de allí en Imma, que las purificaron, y casi engendrando y pariendo dieron nuevo y más perfecto ser, haciéndolos dos *parṣufim* u ordenanzas de 10 sefirot contrapesadas, que se llaman Zeʻer Anpín o chico de faces, y Nuqvá o su hembra, aumentando al primero de 6 sefirot que tenía en 10, y a la otra de una, que solamente poseía en otras 10, y habiendo tratado cómo Nuqvá viste y cubre a Zeʻer, y cómo cada uno de estos dos *parṣufim* es doblado, concluye con decir lo que es en ellos el alechar o mamar, y la infusión de los sesos.

19. Que todas las causas segundas, comparadas a la incausada y primera, son como instrumentos, que de ella no solamente dependen en la esencia y activa potencia, mas también en la operación y efecto, en tanto grado, que todo lo que de ellas procede, y obran, es más efecto y operación de la Causa Primera que de ellas, que en todas y siempre es total y perfectísima Causa, inmediatamente próxima, así por virtud, pues no la ha recibido de otro, como por supuesto, pues está por su esencia, y no por medios, en todas las cosas.

20. Confirma lo dicho, y declara que una causa, conteniendo y rodeando a otra, la superior a la más baja, es de la más alta contenida y circundada, y así sucesivamente hasta la primera, que penetrando a todas, no es de ninguna penetrada; antes excediendo en infinito a todas, es única, eminente y total causa de todas ellas, y de todas sus operaciones y efectos. Declara también la encadenación de los mundos, y cómo procedieron de las divinas sefirot y luces, las cuales no son criaturas, sino irradiaciones, extensiones, comunicaciones, potencias, atributos y manifestaciones de la Causa Primera, casi sus rayos, representantes, especies, instrumentos y medios.

21. Pone en Adán Qadmón seis hábitos y consideraciones, de los cuales depende todo su ser y perfección, como también el de todos los mundos, que son seis, contando a él por uno, de 5 potencias o grados que se consideran en Adán el precedente dependen los 5 mundos, y mucho más; de que entiende a su Causa, que es la infinita y primera, como a quien excede a todo, contiene a todo y lo produce, conserva y perfecciona con las tres causalidades de eficiente, forma y fin que le atribuimos, como se verá particularmente en el libro 8, capítulos 15 y 16.

Tercer Libro

1. Distinguiendo todo lo que es en necesario, posible, y en parte necesario y en parte posible, prueba que ni es (f. 165r) todo necesario, ni todo posible, sino parte necesario y parte posible, concluyendo con demostración evidente que no hay, ni puede haber, más que uno que sea por sí necesario, y que este es Causa de todos los posibles, que son todas las demás cosas.

2. Prueba que siendo lo mismo el ser singular e individuo de la Causa Primera que la deidad o esencia divina, así como esta es una, así aquel que con ella se identifica, y es lo mismo, es necesariamente un singular incomunicado e incomunicable a otros.

3. Demuestra con seis razones que el que es por sí necesario es del todo sencillísimo y puro, y como tal, libre de todas las siete composiciones que puede haber y hay en las demás cosas.

4. Sobre la unidad que yace sobre la multitud es necesario que haya la que en sí puramente consiste, que como independiente y causa de todas las demás unidades y muchedumbres, excluye de sí, con infinito exceso, a todo cuerpo, forma corporal, ánima, entendimiento, vida, ser y esencia, y con la analogía del uno al número describe su excelencia, declarando en qué manera dependen de ella todas las cosas.

5. Continuando la comparación del capítulo precedente, declara qué unidad es la que se atribuye a la Causa Primera, explica sus propiedades y manifiesta su sencillez.

6. Concluye con muchas razones que la Causa Primera es infinita, y declara en qué manera.

7. Hace una objeción y la suelta, y declara cómo no todos los indivisibles son infinitos, dogmatizando con Platón que todas las cosas son compuestas de infinidad y término, y que la Causa Primera, excediendo a ambas, es causa de ellos.

8. Declara con muchas razones que el sencillísimo y puro Uno, que es el por sí necesario y Causa Primera, es el Sumo Bien, exponiendo algunas de sus propiedades.

9. Concluye que el purísimo Uno y Sumo Bien, que es En Sof, la Causa Primera, lo es de todas las cosas.

Libro Cuarto

1. Prueba con 13 razones que de la Causa Primera procedió inmediatamente un solo perfectísimo efecto.

2. Confirma con autoridad de excelentes filósofos que de la Causa Primera inmediatamente procedió un solo perfectísimo efecto, y por medio de él, como de instrumento, todos los demás.

3. Contra lo que se ha probado del perfectísimo y único efecto de la Causa Primera se proponen 4 objeciones y dudas, de gran importancia, y tan eficaces y fuertes que parece que del todo lo imposibilitan y ponen por tierra.

4. Respondiendo a la primera duda, prueba que en los efectos de la Causa Primera no se puede subir en infinito, y que es necesario que pueda haber y haya uno que sea el sumo o más alto y, en resolución, el más perfecto de todos los posibles.

5. Confirma lo que en el capítulo pasado se ha dicho, con otras razones.

6. Con una notable sentencia del Ḥaḵam Rabí Moisés Cordovero, confirma de nuevo que de la Causa Primera no procedió inmediatamente más que un solo perfectísimo efecto.

7. Con lo que dicen Durando y Scalígero, se corrobora y establece que no puede haber infinita subida en los efectos de la Causa Primera, y que necesariamente ha de haber uno que sea sumo y perfectísimo.

Libro Quinto

1. Declara 8 modos de infinidad, de que solamente 3 pueden convenir y convienen a la Causa Primera, como la infinidad de esencia, perfección y acto, la de duración o eternidad, y la de inmensidad de presencia, o asistencia.

(f. 165v) 2. Prueba con evidentes razones que la Causa Primera es sumamente perfecta, como aquella que es exenta y libre de toda falta, así negativa como privativa.

3. De la suma perfección de la Causa Primera, que se ha probado, se deduce y demuestra la infinidad de su divina naturaleza.

4. Aplica la eternidad a la Causa Primera, y definiéndola, demuestra sus propiedades y excelencias.

5. La Causa Primera, como inmensa, está presente y asiste a todos los lugares y sitios, así actuales como imaginarios y posibles, y en qué manera.

6. Prueba con 7 razones que la infinita Causa Primera no obró necesariamente y según su naturaleza, sino por el consejo de su entendimiento, y libre elección de su voluntad y beneplácito.

7. Prosigue lo que dijo en el capítulo precedente, y aplicándolo a la doctrina del Rab de Luria, declara lo que es el *ṣimṣum* o encogimiento de En Sof, la Causa Primera, con que ni *ab eterno* ni en infinitos espacios produjo infinitos efectos, sino finitos, en determinado tiempo y limitados espacios.

8. Prueba[2] la opinión de Avicena de la sucesiva producción de las inteligencias y demás criaturas, y prueba con excelentes autoridades del divino autor del *Zóhar*, que todo procedió inmediatamente de la divinidad explicada en las luces y sefirot de los mundos del infinito y emanado, y comunicada a los de la creación, formación y hechura.

9. Declara profunda y cabalísticamente cómo la divinidad, explicada en sus sefirot o luces, produjo los 3 creados mundos, distinguiendo 5 maneras en que se puede considerar, según la recepción cabalística, esta admirable operación y fábrica.

10. Expone la creación del mundo escrita en el primer capítulo del Génesis, y declara cabalística y nuevamente cómo la divinidad efluida y explicada en sus sefirot y luces produjo los 3 inferiores mundos, y cada uno en sus grados o días, que inclusos en el séptimo y postrero en que pararon, quedaron todos perfectos.

11. Con otra exposición aún más profunda declara el primer capítulo del Génesis, incluyendo no solamente la creación de los 3 inferiores mundos, mas también la emanación de los dos altísimos y su fuente.

12. Apúntanse brevemente otras 3 exposiciones de la creación del mundo, referidas por el príncipe de los profetas, no menos nuevas que cabalísticas y altas.

Sexto Libro

1. Refiere la segunda dificultad o duda propuesta en el tercer capítulo del Libro Cuarto, y responde que en el primer efecto produjo la Causa Primera todos los efectos, y que concurriendo con él y con todos los demás a todas sus operaciones y efectos, es más causa de ellas y de ellos que ellos mismos, y que pudiendo producir todo por sí y sin medios, los quiso producir y produjo por ellos, y esto a fin de comunicarse más y más perfectamente a sus efectos, y ser más glorioso y conocido en ellos, haciendo que en ellos no solamente hubiese efectos y producidos, mas también causas y producidores.

2. Propone algunas objeciones y dudas contra lo que acabo de determinar, y respondiendo a ellas, declara con 8 razones por qué quiso la Causa Primera producir por medios lo que pudiera producir sin ellos, concluyendo que obra más y más perfectamente en esta manera que si obrara todo inmediatamente.

3. Confírmase con un doctísimo discurso del Ḥakam Rabí Moisés Cordovero que las sefirot y demás causas segundas obran todas sus operaciones y efectos en virtud de la Causa Primera y con su concurso, y que son como

2. En el manuscrito se lee «prueba», pero Herrera se opone a las consideraciones de Avicena.

instrumentos que de ella dependen, no menos en el ser y eficacia que en la acción y efecto.

4. Con Platón y Dionisio se niegan de la Causa Primera todas las inteligibles y sensibles cosas, y en efecto, todo lo que fuera de ella es y se declara por qué afirmando que siete son los géneros de cosas, que por ser imperfectas o de perfección (f. 166r) limitada, se apartan y niegan de su perfección infinita.

5. La Causa Primera no conviene con nadie en nada, con que se le niegan todas las cosas, bien entendido que las negaciones no son falta en ella, sino excesos y causalidad, con que no siendo nada de todo, es igualmente sobre todo, y lo produce.

6. Muestra cómo negando de la Causa Primera todas las cosas, se le pueden atribuir, y cómo no teniendo ningún nombre, los tiene todos, concluyendo que de ella hay muchas contradicciones que no contradicen, y que se verifican en diversos respectos.

7. Trata del ser causal, formal y participativo, colocando el primero en la Causa Primera, el segundo en sus divinas sefirot y luces, y el tercero en todas las criaturas, afirmando que el segundo, que es el de las soberanas medidas y unidades, depende del primero, y de él difiere como unidad determinada, y en otro de la Unidad que pura e ilimitada en sí misma consiste.

8. Confirma con una sentencia no menos dificultosa que profunda del Ḥaḵam Rabí Azriel, lo que en los capítulos precedentes se ha dicho.

9. Distingue las soberanas unidades y mesuras en 3 grados, concluye que sobre toda multitud hay su unidad, que la precede y causa, y sobre todas las determinadas y propias unidades de las muchas y encadenadas multitudes, hay la infinita y absoluta unidad primera, que es En Sof el incausado, como las demás son sus sefirot e ideales fuerzas.

10. Confirma lo dicho, y declarando las propiedades y excelencias de las soberanas medidas, demuestra cómo comunicándose a los inferiores, no convienen unívocamente con ellos sino en denominación, analogía, relación de eficiente y dechado, de modo que participándoles sus propiedades y estampas, no les comunican sus naturalezas.

11. Repítese lo dicho de las determinadas unidades y formales perfecciones, y de la infinita y causal primera, declarando en lo que convienen y en lo que difieren, y que aquellas se refieren a esta, no como criaturas, sino como propagaciones, extensiones, y emanaciones o rayos suyos, casi puntos de varias líneas, que dependiendo del único punto del centro, están con él grandemente unidos; manifiesta también cómo por dichas unidades se conocen, como por medidas, números y pesos, todas las demás cosas.

12. Continúa en demostrar que por las soberanas unidades o ideas se conocen los inferiores que de ellas dependen, casi por sus ejemplares y medidas, como también se tiene por ellas alguna noticia de la infinita y sobreinteligible Causa Primera.

13. Que las sefirot o soberanas unidades son deidades limitadas y segundas, dependientes de la infinita y primera, y aunque sobreesenciales, residen en las esencias más nobles y primeras, casi sus centros, cabezas y sumidades, y son causa de su unión y de la ordenada multitud que de ellas dependen, a quien proveen, imitando a la providencia universal de la Causa Primera, para con la cual, y una con otra, están continuamente unidas, y esto sin confusión ni mezcolanza, como también se distinguen sin división ni apartamiento.

14. En el inteligible mundo, que es el primer ser, se incluyen la vida, entendimientos, principios, géneros e ideas de todas las cosas, mas no en su primer grado, sino en el 2.º y 3.º en que se explica y distingue por su vital movimiento, y perspicaz y descriptivo entendimiento, y esta su total multitud depende de la eminente, causal y relativa de la Causa Primera, y es su receptáculo e instrumento, y en cuya virtud produce lo inferior y lo gobierna. Da razón de los muchos grados que hay en dicho mundo inteligible, y cómo por ellos se alcanza en algún modo al que en sí es inalcanzable.

15. Confirma lo dicho, de que por las sefirot y supremas unidades se alcanza en este siglo, en algún modo, la Causa Primera, afirmando que por ellas sube nuestro servicio a su divino acatamiento, y que en el siglo futuro, también por ellas la conoceremos lo más perfectamente que nos es posible, y seremos felices.

Séptimo Libro

1. Sin ser entendimiento ni inteligible, sino sobre el uno y el otro inefablemente encumbrada, no hay ni puede haber cosa que no sea manifiesta a En Sof, la Causa Primera.

(f. 166v) 2. Respondiendo a la 4.ª duda concluye que no implica contradicción, y es posible, que haya algún producido, que en virtud de la Causa Primera, y con su concurso, produzca de nada y sin preceder parte, sujeto, o materia, algún limitado efecto.

3. Trata de la emanación de los superiores, declarando en qué se asemeja y conviene con la creación y generación, y en qué difiere de la una y de la otra.

4. La Aṣilut o emanación soberana incluye en sí todas las perfecciones de la creación y generación, y es libre de todas sus imperfecciones y faltas.

5. Declara cómo es semejante la emanación soberana a la producción de la lumbre, que dependiendo de la luz se comunica a los diáfanos, colores y ojos, cómo se parece a la producción de las especies sensibles, que proceden de los cuerpos que tienen color sin generación o movimiento, y sobre todo cuán símil es a la súbita resultancia con que las propiedades y potencias emanan de sus sujetos y sustancias, y en especial las vegetativas y sensitivas fuerzas de la ánima intelectiva y racional, y en qué se distinguen y difieren.

6. Declara la comparación del *Libro de la formación*, que dice que como la llama se junta con la brasa, así se unen los emanados con su emanadora Causa.

7. Concluye en declarar lo que es la Aṣilut o emanación, y tratando de creación, formación y hechura, demuestra en qué convienen con la emanación y en qué difieren de ella.

8. Refiere brevísimamente lo que hasta aquí se ha dicho, y continuando relata lo que el Rab de Luria dogmatiza del *ṣimṣum* o encogimiento de En Sof, de la producción de Adán Qadmón, del nombre inefable que en sí incluye, y de otros cuatro que resultan de sus 4 letras, y de un alfabeto con 231 variaciones, de sus 5 luces, así intrínsecas como circundantes, de su *néfeš*, *rúaḥ*, y lo demás que en él considera.

9. La Causa Primera comunicó a sus efectos lo que es y tiene, mas no

del modo que es y en sí lo tiene, antes como si se encogiera, multiplicándose y limitándose en ellos y en su respecto, los produjo, múltiples y limitados.

10. Demuestra con ejemplos y razones cómo en la única infinidad de la Causa Primera puede haber, y hay, el ejemplar, múltiple y limitado que le representa todas las cosas, y aquella casi terminada y varia actividad con que produce todas las cosas en sus limitadas y varias naturalezas.

11. Continúa en demostrar cómo de la sencillísima infinidad divina proceden muchos y limitados efectos, y cómo es posible que el que es Uno y no terminado[3], contenga en sí y represente distinta y claramente muchas varias y limitadas cosas.

12. En lo del *ṣimṣum* de En Sof, la Causa Primera, que extendiéndose en infinito, se recogió, metafóricamente hablando, en sí misma, a fin de dar lugar a sus futuros efectos, dejando alguna huella o rastro en el vacío que resultó de su encogimiento, casi sujeto, receptáculo y vaso para la luz que después infundió, con que produjo a Adán Qadmón, y por él a todas las cosas; además de lo que se acaba de decir y dijo en el libro 5, se pueden hacer las 10 siguientes consideraciones.

13. Epilogando repite brevemente lo que en las diez consideraciones, exposiciones, o declaraciones ha dicho del *ṣimṣum* o encogimiento de En Sof, la Causa Primera, y de la infusión de su lumbre, con que produjo todos los mundos.

Libro Octavo

1. Prueba con muchas autoridades, así del *Libro de la formación*, atribuido a Abraham nuestro Padre, como del *Zóhar* y *Tiqqunim*, que sobre las 10 sefirot de la Aṣilut o mundo emanado hay otras luces, más excelentes y altas, y sobre todas aquel Adán Qadmón que llaman alto de los altos, distinguiéndolo del alto sobre todos los altos, que es En Sof, la Causa Primera.

(f. 167r) 2. Continúa en demostrar, con autoridades de los *Tiqqunim* y del *Zóhar*, que sobre las 10 sefirot emanadas produjo la infinita Causa Primera otros más altos y excelentes efectos.

3. Trae un altísimo dicho de los dichos *Tiqqunim* del *Zóhar*, que declara manifestando las excelencias del primer efecto, que es Adán Qadmón, y en qué es semejante a su Causa, que es la infinita y primera, y por qué se llama Adán u hombre.

4. Con otras razones la da del nombre de Adán Qadmón, con que es llamado el primer y más noble efecto de la Causa Primera, aplícale la dicción de *belimá* que se lee en el *Libro de la formación*, trata del nombre de 87, que incluye y dice lo que significan las 3 letras de Adán.

5. Trae algunas autoridades del divino Autor del *Zóhar*, que parece que contradicen lo que se ha concluido de que hay luces más altas que las 10 de la Aṣilut o mundo emanado, y las desata y suelta.

6. Propone otra objeción, y la suelta.

7. Dice lo que significa en Adán Qadmón el *avir* de que consta su canal delgado, sus círculos y derechos, el primer nombre inefable, y los 4 que

3. Esto es, indeterminado.

de él proceden, el alfabeto con sus 231 combinaciones, y lo demás que en sí contienen.

8. Prosigue en declarar lo que significan los nombres inefables que se colocan en Adán Qadmón, y trata de su *néfeš* o alma, *rúaḥ* o espíritu, y de otras cosas concernientes a su esencia.

9. Coloca en Adán Qadmón, además de los dos grados del alma ya dichos, los otros 3 y, en resolución, todos 5; da razón de la santidad de la tierra de promisión, y de Jerusalén, y de su alteza y longitud, correspondiente a algunos nombres divinos; dice algo del abismo grande, del septentrión en que colocan al infierno, con que queda entendida la intención de David, Salomón y algunos sapientes.

10. Continúa en tratar de las perfecciones y propiedades de Adán Qadmón, metafóricamente señaladas en haber canal, círculos, rectos, nombres divinos y alfabetos.

11. Cómo de Adán Qadmón procedieron las 5 luces o grados del ánima, lo que obran ellas y las demás, así en los mundos como en los hombres.

12. Manifiesta lo que en el hombre se entiende por *néfeš*, *rúaḥ*, *nešamá*, *ḥayyá* y *yeḥidá*, para que con ello se conjeture lo que son en el mundo emanado. Acuerda lo que se ha dicho con lo que se lee, con alguna diversidad, en otros tratados del divino H. de Luria.

13. En conformidad de lo que ha dicho, da razón de por qué además de los 3 mundos creados se ponen otros emanados, y se declara su sucesión y número, y de dónde empezó el movimiento que es causa de la variación y sucesión de todas las cosas.

14. Declara cómo, de los 5 y 6 mundos antedichos, se integra y compone uno solo, que a manera de Adán u hombre, consta de sus miembros, potencias animísticas y supremo entendimiento.

15. Pone en Adán Qadmón seis hábitos y consideraciones de los cuales depende todo su ser y perfección, como también el de todos los mundos, que son seis, contando a él por uno.

16. De 5 potencias o grados que se consideran en Adán el precedente dependen los 5 mundos y mucho más de que entiende a su Causa, que es la infinita y primera, como a quien excede a todo, contiene a todo, y lo produce, conserva y perfecciona, con las 3 causalidades de eficiente, forma y fin que le atribuimos.

17. Declarando el último salmo, confirma lo que dijo de que la Causa Primera según 1. excede, 2. contiene y produce todo, como, 3. eficiente, 4. forma, y 5. fin, es causa de los 5 mundos, que son, 1. el del infinito, 2. el emanado, 3. el creado, 4. el formado y 5. el hecho.

18. Epilogando demuestra la necesidad y distinción de los 3 mundos emanados, que son Adán el precedente, sus luces y la Aṣilut, y concluye con una memorable autoridad del Ḥaḵam de Luria.

Libro Nono

1. Refiere algunas propiedades y excelencias del nombre de Tetragrámaton inefable.

2. (f. 167v) Continúa en explicar algunas propiedades y excelencias del nombre inefable.

3. Declara en quién se coloca el nombre de Tetragrámaton inefable, y cómo a imitación suya las más de las cosas se distinguen en el número cuaternario, y concluye con algunas de sus excelencias.

4. Con varias descripciones y circunlocuciones de las sefirot emanadas se muestran algunas de sus excelentes propiedades y operaciones.

5. Declara de dónde procede el nombre de sefirá y sefirot, y sabido que es de número, trata platónicamente de su naturaleza.

6. Con la ocasión del nombre de hermosura, que se atribuye a las sefirot emanadas, trata filosóficamente de su naturaleza, y de sus propiedades y efectos.

7. Por qué las sefirot se llaman mesuras o medidas; declara escolásticamente en lo que consiste su causalidad y esencia.

8. Aplica lo que se acaba de decir de los números, hermosuras y mesuras, a las sefirot emanadas, y declara por qué razón, y en cuántas consideraciones, se le atribuyen estas perfecciones y nombres.

9. Las sefirot se llaman vestiduras o vestidos de En Sof, la Causa Primera, y por qué.

10. En qué se asemeja y parece la luz o lumbre a las sefirot soberanas, y con cuánta razón les aplican su nombre.

11. Por qué las sefirot son llamadas espíritus, voces, palabras, o verbos de la Causa Primera.

12. Declara con diez consideraciones lo que las sefirot soberanas representan y demuestran de las divinas excelencias, atributos y operaciones de En Sof, la Causa Primera.

Décimo Libro

1. Que cada una de las 5 luces del mundo del infinito consta de dos veces diez sefirot, y cómo de la luz postrera, que es la de la boca, procedieron los *kelim* o vasos.

2. Para que no se desistiesen los soberanos vasos, quedó la luz de Kéter de fuera y separada, y entró la de Ḥoḵmá en su vaso, la de Biná en el vaso de Ḥoḵmá, y así sucesivamente hasta la luz de Malḵut, que entró en el vaso de Yesod, dejando sin luz a su propio vaso.

3. Declara cómo de la visión de los metafóricos ojos de Adán Qadmón procedieron los soberanos receptáculos y vasos.

4. En qué se distinguen las sefirot instrumentarias de los *niqqudim* o puntos, de las de los *ʿaqudim* o coligados, y de algunas propiedades y condiciones de ambas.

5. Cómo se les infundieron las luces a las 10 sefirot de los *niqqudim* o puntos, y cómo las 7 inferiores no las pudieron recibir, y les volvieron las espaldas, que metafóricamente llaman su caída y muerte.

6. Con 5 razones la da de por qué permitió y quiso el Maṣil o Causador supremo que sucediese el rompimiento y caída que se ha dicho, y de los provechos que de ella resultaron, y en qué modo y cómo se puede y debe concebir y entender.

7. Cómo las caídas sefirot se concertaron constituyéndose en forma de *matqelá*, o balanza y contrapeso, cara a cara, y en modo de macho y hembra, o dante y recipiente, y cómo se hizo el *parṣuf* de ʿAttiqá Qaddišá o antiguo santo.

8. Cómo y de qué se constituyeron los *parṣufim* de Arik̲ Anpín, Abba, Imma, Ze‘er Anpín y Nuqvá, de quien con ‘Attiqá Qaddišá se integra y perfecciona el mundo de la Aṣilut o emanado.

9. Lo que se ha de entender por vaso, centella y luz exterior e intrínseca, y cómo, propiamente hablando, se produjeron dichos receptáculos y vasos.

(f. 168r) 10. Mueve una objeción o duda y la desata, declarando lo que son los soberanos *kelim* y vasos.

11. Lo que significan en los emanados las 6 diferencias de sitio, o los 6 extremos de la cantidad continua, que metafóricamente se les atribuyen.

12. Cómo por modo de negación y exceso se pueden atribuir a En Sof, la Causa Primera, los 6 extremos de la cantidad o diferencias de sitio.

13. Cómo desciende el ánima intelectual a animar al terreno cuerpo, y cómo se levantaron a lo alto, concertaron y perfeccionaron los caídos *kelim* o vasos.

14. Confirma lo del capítulo pasado, y declara cómo del inteligible y del entendimiento procede el entender en acto, y lo que es iluminar el superior al inferior entendimiento.

15. Lo que hemos de entender por el juntamiento de las 10 sefirot de מה o 45 con las de los *niqqudim* o vasos que se quebraron.

16. Trata cómo subieron los 7 *kelim* o caídos receptáculos, en virtud de la madre soberana, del conocimiento propio y del de sus efectos, al de sus causas, que son los 3 o cuatro *parṣufim* más altos, en quien resplandecen las altísimas luces y su infinito principio.

17. De la última y mayor perfección que alcanzaron los restituidos entendimientos o metafóricos vasos, que fue recibir en sí a Biná o madre alta, entendiéndola por su misma esencia, y no por especie infusa o adquirida, ni por efecto o medio, y en ella y por ella, a los superiores que la penetran de dentro, y circundan de fuera.

18. Lo que se ha de entender por la *matqelá* o balanza, y conversión de cara a cara, con que las sefirot fueron ordenadas y concertadas.

19. Qué se entiende por vestir o cobijar un *parṣuf* a otro, el inferior al más alto.

20. Prosiguiento lo del capítulo precedente dice por qué de sefirot o puntos se hicieron *parṣufim*, y lo que viste y deja descubierto un *parṣuf* a otro, y por qué y lo que se entiende por cabellos de la cabeza y barba de algunos de ellos.

FINIS CORONAT OPUS

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

1. *Obras de Abraham Cohen de Herrera*

Cohen de Herrera, Abraham, *Puerta del Cielo*, MS Den Haag Koninklijke Bibliotheek 131 C 10.

— *Puerta del Cielo*, MS Amsterdam, Biblioteca Ets Haim-Montezinos, EH 48 A 16.

— *Puerta del Cielo*, MS Amsterdam, Biblioteca Ets Haim-Montezinos, EH 48 B 19.

— *Puerta del Cielo*, MS New York, Columbia University Library X 86 H 42 Q.

— *La casa de la Divinidad*, MS Amsterdam, Biblioteca Ets Haim-Montezinos, EH 48 A 20.

— *La casa de la Divinidad*, MS Jerusalem, Jewish National and Hebrew University Library, Varia 106.

— *Sha'ar ha-Shamajim*, trad. al hebreo del original castellano, con algunas mutilaciones del texto, de Isaac Aboab da Fonseca, Ámsterdam, 1655.

— *Das Buch שער השמים oder Pforte des Himmels*, trad. alemana de Friedrich Häussermann, introd. de Gershom Scholem, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1974.

— *Gate of Heaven*, trad. inglesa de *Puerta del cielo*, con introd. y notas de Kenneth Krabbenhoft, Brill, Leiden, 2002.

— *Epítome y compendio de la logica o dialéctica*, ed. facsímil a cargo de Giuseppa Saccaro del Buffa, Cooperativa Libraria Universitaria Editrice, Bolonia, 2002.

— *Le Portal des cieux*, trad. francesa de *Puerta del cielo*, con introd. y notas de Michel Attali, Éditions de l'Éclat, París, 2010.

— *La porta del cielo*, trad. italiana de *Puerta del Cielo* de Giuseppa Saccaro del Buffa, Neri Pozza, Milán, 2010, seguida de la transcripción del manuscrito de La Haya.

— בית אלהים (*Casa de la Divinidad*) – שער השמים (*Puerta del Cielo*), trad. hebrea del original castellano, con introd. y notas de Nisim Yosha, Ben-Zvi Institute, Jerusalén, 2002.

— *Epítome y Compendio de la lógica o dialéctica*, ed. de Giuseppa Saccaro del Buffa, Crueg, Bolonia, 2002.

2. *Otras fuentes primarias*

Abravanel, Isaac, *Principles of Faith Rosh Amanah*, trad., introd. y notas de Menachem Kellner, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford, 2004.
— *Letters*, ed., trad. y notas de Cedric Cohen Skalli, Walter de Gruyter, Berlín, 2007.
Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius, *De occulta philosophia libri tres*, ed. de Vittoria Perroni Compagni, Brill, Leiden, 1992.
Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, trad. de José Cayetano Díaz Bayral, Apostolado de la Prensa, Madrid, 1944.
— *Las confesiones*, ed. crítica y anotada por Ángel Custodio Vega, O. S. A., BAC, Madrid, 1979.
Al-Ghazālī, *The Incoherence of the Philosophers*, trad., introd. y notas de Michael E. Marmura, Brigham Young University Press, Utah, 2000.
Alemanno, Yoḥanan, *Sefer Shir ha-Ma'a lot*, Oxford MS 1535.
Anónimo, *Liber de causis*, ed. de Rafael Aguilar Ruiz, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2001.
Andreas, Antonius, *Quaestiones super duodecim libros Metaphysicae Aristotelis*, Venecia, 1495.
Aristóteles, *Acerca del alma*, introd., trad. y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1983.
— *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*, introducciones, trad. y notas de Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares, Gredos, Madrid, 1987.
— *Investigación sobre los animales*, introd. de Carlos García Gual, trad. y notas de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1992.
— *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, introd. de Emilio Lledó Íñigo, trad. y notas de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1995.
— *Física*, introd., trad. y notas de Guillermo R. de Echandía, Gredos, Madrid, 1998.
— *Metafísica*, introd. general de Miguel Candel Sanmartín, introd. a la *Metafísica*, trad. y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2007.
Averroes (Ibn Rushd), *Middle Commentary on Aristotle's Categories and De interpretatione*, trad. de C. Butterworth, Princeton University Press, Princeton, 1983.
— *L'ensorrament de l'ensorrament*, trad. de Josep Puig Montada, Universitat Autònoma de Barcelona y Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2005.
— *Long Commentary on the* De Anima *of Aristotle*, trad., introd. y notas de Richard C. Taylor y Thérèse-Anne Druart, Yale University Press, New Haven/Londres, 2009.
Avicena, *Metafísica*, ed. de Olga Lizzini y Pasquale Porro, trad. italiana con texto árabe y latino, Bompiani, Milán, 2002.
Azriel of Gerona, *Maddaei ha-Yahadut* (*Letter to Burgos*), ed. de Gershom Scholem, Jerusalén, 1927.
— *Commentaire sur la liturgie quotidienne*, trad. de Gabrielle Sed-Rajna, Brill, Leiden, 1974.
— *Commentary on the Talmudic Aggadoth*, ed. de Isaiah Tishby, Mekitsé Nirdamim, Jerusalén, 1945; reed. en Magnes Press, Jerusalén, 1982.
— *Cuatro textos cabalísticos*, ed. y trad. de Miriam Eisenfeld, Riopiedras, Barcelona, 1994.

Báñez, Domingo, *Apología de los hermanos dominicos contra la* Concordia *de Luis de Molina*, trad., introd. y apéndice de Juan Antonio Hevia Echevarría, Pentalfa, Oviedo, 2002.
— *Tratado sobre el hombre* I. *Comentario a Suma teológica I, qq. 75-77*, introd. y notas de José Ángel García Cuadrado, trad. de Alfonso C. Chacón, María Idoya Zorroza y José Ángel García Cuadrado, Eunsa, Pamplona, 2007.
Basnage, Jacques, *Histoire des juifs depuis Jésus-Christ jusqu'à present*, 12 vols., La Haya, 1707-1716.
Ben David, Asher, *R. Asher ben David: His Complete Works and Studies in his Kabbalistic Thought* (en hebreo), editado por Daniel Abrams, Cherub Press, Los Ángeles, 1996.
Ben Hakaná, Rabí Nehumia, *Séfer ha-Bahir. El libro de la claridad*, Obelisco, Barcelona, 2012.
Ben Israel, Menasseh, *The Conciliator of Manasseh ben Israel. A Reconcilement of the Apparent Contradictions in Holy Scripture*, vol. I, ed. y trad. de E. H. Lindo, publicado por el propio traductor, Londres, 1842.
Ben Joseph, Saadia, *The Book of Beliefs and Opinions*, trad. de Samuel Rosenblatt, Yale University Press, New Haven, 1976.
Ben Solomon of Gerona, Ezra, *Le Commentaire d'Ezra de Gérone sur le Cantique des Cantiques*, trad. de George Vajda, Aubier-Montaigne, París, 1969.
— *Commentary on the Song of Songs*, trad. de Seth Brody, Kalamazoo, Medieval Institute Publications, Michigan, 1999.
— *Perush ha-'aggadot*, MS Vatican 441.
Boecio, *La consolación de la filosofía*, Alianza, Madrid, 2010.
Camillo Delminio, Giulio, *Tutte le opere*, Apresso Gabriel Giolito de' Ferrari, Venecia, 1566.
Cazalla, Juan de, *Lumbre del alma*, edición crítica de J. Martínez de Buhando, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1974.
Chiquitilla, Yosef, *Gates of Light* (*Sha'are Orah*), trad. de Ari Weinstein, Harper Collins Publishers, San Francisco, 1994a.
— *El secreto de la unión de David y Betsabé*, texto hebreo, introd., trad. y notas de Charles Mopsik. Versión castellana de Miriam Eisenfeld, Riopiedras, Barcelona, 1994b.
Contariri, Gasparo, *Primae philosophiae compendium*, Ex typographia Gulielmi Nigri, París, 1556.
Cordovero, Moses, *The Palm Tree of Deborah*, trad. de Louis Jacobs, Vallentine, Mitchell & Co., Londres, 1960.
— שיעור קומה (*Ši'úr Qomá*), Jerusalén, 1966.
— *Or Yakar. Achuzat Yisrael* (en hebreo), 9 vols., Jerusalén, 1962-1981.
— *Introduction to Kabbalah: An Annotated Translation of His Or Ne'erav*, ed. de Ira Robinson, KTAV Publishing House, Jersey City, 1994.
— *La palmera de Débora*, trad. de Núria García i Amat, Índigo, Barcelona, 1998.
— *Orchard of Pomegranates*. *Pardes Rimonim* (12 vols.), trad. de Elyakim Getz, Providence University, Providence. Se han publicado los cuatro primeros vols. entre 2007 y 2010.
Cusa, Nicolás de (Nicolas de Cues), *De filiatione Dei; De Visione Dei; De nonaliud*, en G. Federici Vescovini (ed.), *Opere filosofiche*, UTET, Turín, 1972.
— *Trois traités sur la docte ignorance et la coincidence des opposés*, trad. de Francis Bertin, Cerf, París, 1991.
— *Acerca de lo no-otro y de la definición que todo lo define*. Nuevo texto crítico

original, trad. de Jorge M. Machetta y Claudia d'Amico, Biblos, Buenos Aires, 2008.
Da Costa, Uriel, *Examination of the Pharisaic Traditions (Exame das tradiçoes phariseas conferidas com á lei escrita)*, introd. y trad. de H. P. Salomon e I. S. D. Sassoon, Brill, Leiden, 1993.
Da Genazzano, Eliyyah Hayyim ben Binyamin, *La lettera preziosa*, introd., ed. y trad. de Fabrizio Lelli, La Giuntina, Florencia, 2002.
D'Ailly, Pierre, *Quaestionis magistri Petri de Alliaco Cardinalis cameracensis super primum tertium et quartum sententiarum*, Estrasburgo, 1490. Reeditado por Jehan Petit, París, 1505.
De Fano, Menachem Azaria, *Pelaḥ ha-Rimmón*, Daniel Zanetti, Venecia, 1600. Reeditado en Ámsterdam en 1708.
De Leon, Moses, *Sefer ha-Rimmon. The Book of the Pomegranate* (en hebreo), ed. de Elliot R. Wolfson, Scholars Press, Atlanta, 1988.
— *Le Sicle du sanctuaire. Chéquel ha-Qodech*, trad. del hebreo, introd. y notas de Charles Mopsik, Verdier, París, 1996.
De' Rossi, Azariah, *The Light of the Eyes*, trad. del hebreo del *Me'or Enayim*, con introd. y notas de Joanna Weinberg, Yale University Press, New Haven/Londres, 2001.
Del Medigo, E., *Examen de la religion* (Behinat ha-Dat). *Le testament philosophique du judaïsme d'Espagne à la veille de l'expulsion*, Cerf, París, 1992.
Donnolo, Shabbatai, *Sefer hakhmoni*, ed. de Piergabriele Mancuso, La Giuntina, Florencia, 2009.
Duns Scotus, Joannes (John), *Scriptum Oxoniense in quatuor libros Sententiarum*, Álvaro Franco, Valencia, 1598.
— *A Treatise on God as First Principle*, Franciscan Herald Press, Chicago, 1982.
— *Cotingency and Freedom*, Lectura I, 39, trad., introd. y comentarios de A. Vos Jaczn *et al.*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1994.
Durandus a Sancto Porciano, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum, libri quatuor*, Apud Gulielmum Rovilium, Venecia, 1587.
— *In Petri Lombardi Sententiae Theologicas Commentariorum libri quatuor*, Venecia, 1571. Reeditado por The Gregg Press Incorporated, Nueva Jersey, Ridgewood, 1964.
Ebreo, Leon (*v.* Hebreo, León), *Los diálogos de amor de Mestre León Abravanel, médico y filósofo excelente*, Venecia, 1568.
— *Dialoghi d'amore*, ed. de Santino Caramella, Laterza, Bari, 1929.
Ezra de Girona, *Le commentaire d'Ezra de Gérone sur le Cantique des Cantiques*, trad. y notas de Georges Vajda, Aubier-Montaigne, París, 1969.
Ficino, Marsilio, *Théologie Platonicienne*, ed. y trad. de Raymond Marcel, Les Belles Lettres, París, 1964-1970.
— *Teologia platonica*, 2 vols., ed. bilingüe de Michele Schiavone, Zanichelli, Bolonia, 1965.
— *The Philebus Commentary*, trad. de Michael J. B. Allen, University of California Press, Berkeley, California, 1975.
— *De Amore. Comentario a el «Banquete» de Platón*, Tecnos, Madrid, 1986, [2]2008.
— *Platonic Theology*, 6 vols., trad. de Michael J. B. Allen, The I Tatti Renaissance Library/Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2000-2006.
— *Commentaries on Plato. Parmenides*, 2 vols., ed. y trad. de Maude Vanhaelen, The I Tatti Renaissance Library/Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2012.

Filón de Alejandría, *Obras completas*, vol. I: *La creación del mundo según Moisés. Alegorías de las Leyes*, libros I, II, y III, ed. dirigida por José Pablo Martín, Trotta, Madrid, 2009a.

— *Obras completas*, vol. II: *Sobre los querubines. Los sacrificios de Abel y Caín. Las insidias de lo peor contra lo mejor. La posteridad de Caín. Sobre los gigantes. Sobre la inmutabilidad de Dios. Sobre la agricultura. Sobre la plantación. Sobre la ebriedad. Sobre la sobriedad*, ed. dirigida por José Pablo Martín, Trotta, Madrid, 2010.

— *Obras completas*, vol. III: *La confusión de las lenguas. La migración de Abraham. El heredero de los bienes divinos. Acerca de la unión con los estudios preliminares. Sobre la fuga y el encuentro. Sobre el cambio de nombres. Sobre Dios*, ed. dirigida por José Pablo Martín, Trotta, Madrid, 2012.

— *Obras completas*, vol. V: *Vida de Moisés. La vida contemplativa o de los suplicantes. Tratados histórico-teológicos. Contra Flaco. Embajada a Gayo*, ed. dirigida por José Pablo Martín, Trotta, Madrid, 2009b.

Genazzano, Eliyyah, *La lettera preziosa*, introd., ed. y trad. de Fabrizio Lelli, Giunti/L'Éclat, Florencia, 2002.

Gersonides (Levi ben Gershom), *The Wars of the Lord*, libro I: *Immortality of the Soul*, ed. y trad. de Seymour Feldman, The Jewish Publication Society of America, Filadelfia, 1984.

— *The Wars of the Lord*, libro II: *Dreams, Divination, and Prophecy*; libro III: *Divine Knowledge*; libro IV: *Divine Providence*, ed. y trad. de Seymour Feldman, The Jewish Publication Society of America, Filadelfia, 1987.

Gikatilla, Joseph, *Pórticos de luz*, trad. del hebreo y notas de Francisco López López, Gráficas Ruiz Polo, Guadalajara, 2009.

Hebreo, León (*v.* Ebreo, Leon), *Diálogos de amor*, trad. de David Romano, Alianza, Madrid, 2002.

Hebreo, Leone, *Dialogues of Love*, trad. de Damian Bacich y Rosella Pescatori, University of Toronto Press, Toronto, 2009.

Hébreu, Léon, *Dialogues d'Amour*, trad. de Pontus de Tyard (1551), introd. y notas Tristan Dagron, Vrin, París, 2006.

Ibn Ezra, Abraham, *Abraham Ibn Ezra's Two Commentaries on the Minor Prophets*, ed. crítica (en hebreo) de Uriel Simon, Bar-Ilan University Press, Ramat Gan, 1989.

Ibn Gabbai, Meir, *Avodat ha-Qodesh*, Cracovia, 1576.

Ibn Gabirol, Solomon b. Judah, *Keter Malkhut*, ed. de Y. A. Zeidman, Mossad Harav Kook, Jerusalén, 1950.

— *La fuente de la vida*, Riopiedras, Barcelona, 1987.

— *Selected Poems of Solomon Ibn Gabirol*, trad. de Peter Cole, Princeton University Press, Princeton, 2001.

Ibn Tibbon, Samuel, *Samuel Ibn Tibbon's Commentary on Ecclesiastes: The Book of the Soul of Man*, trad. de James T. Robinson, Mohr Siebeck, Tubinga, 2007.

Ibn Zarza, Samuel, *Sefer Mekor Hayyim*, Mantua, 1559.

Knorr von Rosenroth, Christian, *Kabbala denudata seu doctrina Hebraeorum transcendentalis et metaphysica atque theologica*, Sulzbach, 1677-1684.

Liber de causis (*The Book of Causes*), trad. de Dennis J. Brand, Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin, 1984.

Ma'arekhet ha-Elohut, Mantua, 1558.

Maimonides, Moses, *The Guide of the Perplexed*, trad. de Schlomo Pines, University of Chicago Press, Chicago, 1963.

Maimonides, Moses, *The Book of Knowledge*, trad. de Moses Hyamson, Feldheim, Jerusalén, 1974.
Maimónides, Mošé, *Guía de perplejos*, ed. y trad. de David González Maeso, Trotta, Madrid, 1994, [6]2015.
Messer Leon, Judah, *The Book of the Honeycomb's Flow. Sefer Nofet Sufim*, ed. y trad. de Isaac Rabinowitz, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 1983.
Midrash on Proverbs, *The*, trad. de Burton L. Visotzky, Yale University Press, New Haven, 1992.
Midrash on Psalms, The, trad. de William G. Braude, Yale University Press, New Haven, 1959.
Midrash Rabbah, The: Genesis, ed. de Rabí Dr. H. Freedman y Maurice Simon, trad. de H. Freedman, The Soncino Press, Londres, 1977.
Midrash Rabbah, The: Numbers, Deuteronomy, ed. de Rabí Dr. H. Freedman y Maurice Simon, trad. de Judah J. Slotki (*Numbers*) y J. Rabinowitz (*Deuteronomy*), The Soncino Press, Londres, 1977.
Mishnah, versión latina de Surenhuys, con los comentarios de Maimónides y de Obadiah de Bertinoro, Ámsterdam, 1700.
Moïse de Léon, *Le sicle du sanctuaire (Chéquel ha-Qodech)*, introd., trad. y notas de Charles Mopsik, Verdier, París, 1996.
Nannius, Florianus, *Catena argentea ex theologorum scholasticorum argumentis, conclusionibus, expositionibus, quaesitis, resolutionibus ad totam fere Sacram Scripturam pertinentibus confecta*, Bononix, 1587.
Patricius, Franciscus, *Nova de universis philosophia in qua Aristotelica methodo non per motum, sed per lucen & lumina, ad primam causam ascenditur*, Ferrara, 1591.
Platón, *Fedón, Banquete, Fedro*, en *Diálogos* III, trads., introducciones y notas de Carlos García Gual, M. Martínez Hernández y Emilio Lledó Íñigo, Gredos, Madrid, 1988a.
— *Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, en *Diálogos* V, trads., introducciones y notas de María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero, Gredos, Madrid, 1988b.
— *Filebo, Timeo, Critias*, en *Diálogos* VI, trads., introducciones y notas de María Ángeles Durán y Francisco Lisi, Gredos, Madrid, 1992a.
— *Dudosos, Apócrifos, Cartas*, en *Diálogos* VII, trads. introducciones y notas de Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó, Gredos, Madrid, 1992b.
— *Las leyes*, ed. bilingüe, trad., notas y estudio preliminar de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, CEC, Madrid, 1999.
Pesiqta Rabbati: a Synoptic Edition of Pesiqta Rabbati Based upon All Existant Manuscripts and the Editio Princeps, ed. de Rivka Ulmer, Scholars Press, Atlanta, 1997.
Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et Uno*, ed. de Eugenio Garin, Vallecchi, Florencia, 1942.
— *Heptaplus; or, Discourse on the Seven Days of Creation*, trad., introd. y glosario de Jessie Brewer McGaw, Philosophical Library, Nueva York, 1977.
— *Comentario a una canción de amor de Girolamo Benivieni*, ed. y trad. de Oriol Miró Martí, PPU, Barcelona, 2006.
Pirké de Rabí Eleizer, ed. de G. Friedlander, Hermon Press, Nueva York, 1970.
Plotino, *Enéadas I-II*, introducciones, trads. y notas de Jesús Igal, Gredos, Madrid, 1992.

— *Enéadas III-IV*, introducciones, trads. y notas de José Igal, Gredos, Madrid, 1995.
— *Enéadas V-VI*, introducciones, trads. y notas de José Igal, Gredos, Madrid, 1998.
Plotinus, *Enneads*, trad. de S. McKenna, Pantheon Books, Nueva York, 1953.
— *The Enneads*, ed. y trad. de A. H. Armstrong, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1966-1988.
Porfirio, *Sobre la abstinencia*, trad., introd. y notas de Miguel Periago Llorente, Gredos, Madrid, 1984.
— *Vida de Plotino*, introd., trad. y notas de José Igal, Gredos, Madrid, 1992, 129-175.
Proclus, *The Elements of Theology*, texto revisado con trad., introd. y comentarios de E. R. Doods, Clarendon Press, Oxford, 2004.
— *Commentary on Plato's Parmenides*, trad. de Glenn R. Morrow y John M. Dillon, Princeton University Press, Princeton 1992.
Porphyry, *Isagoge*, trad. de Edward W. Warren, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1975.
Pseudo-Dionisio Areopagita, *Obras completas* (*Los nombres de Dios, Jerarquía celeste. Jerarquía eclesiástica. Teología mística. Cartas varias*), ed. de Teodoro H. Martín, BAC, Madrid, 2007.
Recanati, Menachem, *Commentary on the Daily Prayers. Flavius Mithridates' Latin Traslation. The Hebrew Text, and an English Version*, ed., introd. y notas de Giacomo Corazzol, Nino Aragno, Turín, 2008.
Rosenzweig, Franz, *Kleinere Schriften*, Schocken, Berlín, 1937.
Sefer ha-Bahir, ed. de Daniel Abrams, Cherub Press, Los Ángeles, 1994.
Sefer ha-Zohar. Idra Rabba, en *Mistica Ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo del* III *al* XVIII *secolo*, ed. de Giulio Busi y Elena Loewenthal, introd. de Giulio Busi, Einaudi, Turín, 1995.
Sefer Yetsira. El libro de la formación. Versión anotada de Isidor Kalisch, EDAF, Madrid, 1993.
Sefer Yeṣirah, ed., trad. y comentario crítico de A. Peter Hayman, Mohr Siebeck, Tubinga, 2004.
Sforno, Obadiah, Commentary on the Torah, 2 vols., traducción y notas de Raphael Pelcovitz, Mesorah Publications, Nueva York, 1997.
Suárez, Francisco, *Disputaciones metafísicas*, vol. III, *Disputaciones xvi-xxiii*, ed. y trad. de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigserver Zanón, Gredos, Madrid, 1961.
— *Disputaciones metafísicas*, vol. V, *Disputaciones xxxi-xxxix, sección 1, 3*, ed. y trad. de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigserver Zanón, Gredos, Madrid, 1963.
— *On Efficient Causality. Metaphysical Disputations 17, 18, and 19*, trad. de Alfred J. Freddoso, Yale University Press, New Haven, 1994.
Tasso, Torquato, *Prose*, Riccardo Ricciardi, Milán, 1959.
Tomás de Aquino, *Catena Aurea. Gospel of Matthew*, Classics Ethereal Library, Grand Rapids, Michigan, 1842. http://www.ccel.org.ccel/aquinas/catena1/html.
— *Exposición sobre «El libro de las causas»*, introd., trad., y notas de Juan Cruz Cruz, Eunsa, Pamplona, 2000.
— *Suma contra los gentiles*, libros I y II, ed. de Laureano Robles Carcedo, O. P., y Adolfo Robles Sierra, O. P., introd. de Eudaldo Forment Giralt, nueva ed., BAC, Madrid, 2007.

— *Suma contra los gentiles*, libros III y IV, ed. de Laureano Robles, O. P., y Adolfo Robles Sierra, O. P., BAC, Madrid, [2]1968.
— *Suma Teológica. Tomo I. Introducción general. Tratado de Dios Uno en esencia*, BAC, Madrid, 1947.
— *Suma Teológica. Tomo II. Tratado de la Santísima Trinidad. Tratado de la creación en general*, [2]1953.
— *Suma Teológica. Tomo III. Tratado de los ángeles. Tratado de la creación corpórea*, BAC, Madrid, 1950.
— *Aquinas on Creation. Writings on the «Sentences» of Peter Lombard. Book 2, Distinction 1, Question 1*, trad., introd. y notas de Steven E. Baldner y William E. Carroll, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1997.
Vital, Hayyim, *Traité des Révolutions des Âmes (Sepher ha-Gilgulim), d'après Isaac Louria*, primera trad. francesa a cargo de Edgard Jégut, revisada por François Secret, Archè, Milán, 1987.
— *Book of Visions*, en M. Faierstein (ed.), *Jewish Mystical Autobiographies, Book of Visions and Book of Secrets*, trad. e introd. de M. Faierstein, prefacio de Moshe Idel, Paulist Press, Nueva Jersey, 1999, 41-263.
— *The Tree of Life. Chayyim Vital's Introduction to the Kabbalah of Isaac Luria*, vol. I. *The Palace of Adam Kadmon*, trad. e introd. de Donald Wilder Menzi y Zwe Padeh, Arizal Publications, Nueva York, 2008.
Wachter, Johann Georg, *Der Spinozismus im Jüdenthumb*, introd. y ed. de Winfried Schröder, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1994.
— *De primordiis Christianae religionis. Elucidarius cabalisticus. Origines jurisnaturalis*, introd. y comentario de Winfried Schröder, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1995.
Yagel, Abraham, *A Valley of Vision. The Heavenly Journey of Abraham ben Hananiah Yagel*, trad. del hebreo, introd. y comentario de David B. Ruderman, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1990.
Zohar, vol. I: Sección de *Bereshit, 1a-29a*, Obelisco, Barcelona, 2006.
— vol. II: Sección de *Bereshit, 29a-59a*, Obelisco, Barcelona, 2007a.
— vol. III: Sección de *Bereshit, 59b-96b*, Obelisco, Barcelona, 2007b.
— vol. IV: Sección de *Bereshit, 97a-130a*, Obelisco, Barcelona, 2008a.
— vol. V: Sección de *Bereshit, 134b-165b*, Obelisco, Barcelona, 2008b.
— vol. VI: Sección de *Bereshit, 165b-193a*, Obelisco, Barcelona, 2009a.
— vol. VII: Sección de *Bereshit, 193a-211b*, Obelisco, Barcelona, 2009b.
— vol. VIII: Sección de *Bereshit, 211b-251a*, Obelisco, Barcelona, 2009c.
— vol. IX: Sección de *Shemot, 2a-22a*, Obelisco, Barcelona, 2010a.
— vol. X: Sección *Bo-Beshalaj, 32b-66b*, Obelisco, Barcelona, 2010b.
— vol. XI: Sección *Itró*, Obelisco, Barcelona, 2011.
— vol. XIII: Sección *Terumé, 126b-149b*, Obelisco, Barcelona, 2012.
Zohar, The, 5 vols., trad. de Harry Sperling y Maurice Simon, introd. de Dr. J. Abelson, The Soncino Press, Londres/Nueva York, 1984.
Zohar, The, Pritzker edition, vol. I, trad. y comentario de Daniel C. Matt, Stanford University Press y The Zohar Education Project, Stanford, California, 2003a.
— vol. II, trad. y comentario de Daniel C. Matt, Stanford University Press y The Zohar Education Project, Stanford, California, 2003b.
— vol. III, trad. y comentario de Daniel C. Matt, Stanford University Press y The Zohar Education Project, Stanford, California, 2006.
— vol. IV, trad. y comentario de Daniel C. Matt, Stanford University Press y The Zohar Education Project, Stanford, California, 2007.

— vol. V, trad. y comentario de Daniel C. Matt, Stanford University Press y The Zohar Education Project, Stanford, California, 2009.
— vol. VII, trad. y comentario de Daniel C. Matt, Stanford University Press y The Zohar Education Project, Stanford, California, 2012.

FUENTES SECUNDARIAS

Abelson, Joshua, *The Immanence of God in Rabbinical Literature*, MacMillan, Londres, 1912.
Agostini, Igor, *L'infinità di Dio. Il dibattito da Suárez a Caterus (1597-1641)*, Riuniti, Roma, 2008.
Agus, Jacob B., «Continuing Creativity in Maimonides' Philosophy», en *Essays on the Occasion of the Seventeenth Anniversary of the Dropsie University (1909-1979)*, eds. Abraham I. Katsh y Leon Nemoy, The Dropsie University, Filadelfia, 1979, 11-31.
Allen, Michael J. B., *Plato's Third Eye. Studies in Marsilio Ficino's Metaphysics and its Sources*, Ashgate, Hampshire, 1995.
— «'Dove le ombre non hanno ombre'. Marsilio Ficino e l'ascesa al Sinai»: *Rinascimento* 49 (2009), 15-26.
Altmann, Alexander, «A Note on the Rabbinic Doctrine of Creation»: *Journal of Jewish Studies* 7 (1956), 195-206.
— «The Divine Attributes. An Historical Survey of the Jewish Discussion»: *Judaism* 15 (1966), 40-60.
— «Eternality of Punishement: a Theological Controversy within the Amsterdam Rabbinate in the Thirties of the 17th Century»: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 40 (1972-1973), 1-88.
— «Maimonides' Attitude toward Jewish Mysticism», en A. Jospe (ed.), *Studies in Jewish Thought: An Anthology of German Jewish Scholarship*, Wayne State University, Detroit, 1981, 200-219.
— «Lurianic Kabbalah in a Platonic Key: Abraham Cohen Herrera's *Puerta del Cielo*», en Isadore Twersky y Bernard Septimus (eds.), *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1987, 1-37.
Anderson, James F., *The Cause of Being. The Philosophy of Creation in St. Thomas Aquinas*, Herder, Londres, 1952.
Armstrong, A. H., «Emanation in Plotinus»: *Mind* 46 (1937), 51-66.
Bac, J. Martin, *Perfect Will Theology. Divine Agency in Reformed Scholasticism as against Suárez, Episcopius, Descartes and Spinoza*, Brill, Leiden, 2010.
Bäck, Allan, «Avicenna on Existence»: *Journal of the History of Philosophy* 25 (1987), 351-367.
— «Avicenna's Conception of the Modalities»: *Vivarium* 30 (1992), 217-255.
Bertola, Hermenegildo, «The Problem of the Eternity of the World in the Thought of Maimonides»: *Sefarad* 56 (1996), 19-43.
Black, Crofton, *Pico's Heptaplus and Biblical Hermeneutics*, Brill, Leiden, 2006.
Blackwell, Constance, «Thomas Aquinas against the Scotists and Platonists: The Definition of *Ens*: Cajetano, Zimara, Pererio 1495-1576»: *Verbum Analecta Neolatina* 6 (2004), 179-188.
Bland, Kalman P., «Elijah del Medigo's Averroist Response to the Kabbalahs of Fifteenth-Century Jewry and Pico della Mirandola»: *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 1 (1991), 23-53.

Blau, Joseph L., *The Christian Interpretation of the Cabala*, Columbia University Press, Nueva York, 1994.

Blickstein, Schlomo, *Between Philosophy and Mysticism. A Study of the Philosophical-Qabbalistic Writings of Joseph Giqatilla (1248-c. 1322)*, The Jewish Theological Seminary of America, University Microfilms International, Ann Arbor, MI, 1983.

Blum, Paul, «Benedictus Pererius: Renaissance Culture at the Origins of Jesuit Science»: *Science and Education* 15 (2006), 279-304.

Blumenthal, David R., «Maimonides on Genesis»: *The Jewish Quarterly Review* 72 (1982), 223-225.

— «Philosophical Mysticism: The Ultimate Goal of Medieval Judaism», en B. H. Havy y H. Ben-Shammai (eds.), *Esoteric and Exoteric Aspects in Judeo-Arabic Culture*, Brill, Leiden, 2006, 1-18.

Bonansea, Bernardino M., «The Divine Will in the Teachings of Duns Scotus»: *Antonianum* 56 (1981), 296-335.

Bonfil, Robert, «Halakhah, Kabbalah and Society. Some Insights into Rabbi Menahem Azariah da Fanos' Inner World», en I. Twersky y B. Septimus (eds.), *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1987, 39-61.

— *Rabbis and Jewish Communities in Renaissance Italy*, trad. de Jonathan Chipman, Littman Library of Jewish Civilization, Oxford, 1990.

Broadie, Alexander, «Maimonides on Negative Attributions»: *Transactions of the Glasgow University Oriental Society* 25 (1976), 1-17.

— «Maimonides on the Great Tautology. Exodus 3, 14»: *Scottish Journal of Theology* 47 (1994), 475-488.

— «Scotus on God's Relation to the World»: *British Journal for the History of Philosophy* 7 (1999), 1-13.

Buijs, Joseph A., «Attributes of Action in Maimonides»: *Vivarium* 27 (1989), 85-102.

Busi, Giulio, *La Qabbalah*, Gius. Laterza & Figli, Roma/Bari, 1998.

Butler, Edward P., «Polytheism and Individuality in the Henadic Manifold»: *Dionysius* 23 (2001), 83-104.

— «The Intelligible Gods in the Platonic Theology of Proclus»: *Méthexis* 21 (2008a), 131-143.

— «The Gods and Being in Proclus»: *Dionysus* 26 (2008b), 93-114.

Calabi, Francesca, *God's Acting, Man's Acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, Brill, Leiden, 2009.

Capek, Milic, «The Doctrine of Necessity Re-Examined»: *The Review of Metaphysics* 5 (1951), 11-54.

Capelli, Piero, «Il problema del male: risposte ebraiche dal Secondo Tempio alla Qabbalah»: *Ricerche Storico-bibliche* 14 (2007), 135-156.

Celenza, Christopher S., *The Lost Italian Renaissance: Humanists, Historians, and Latin's Legacy*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2004.

Chernus, Ira, *Mysticism in Rabbinical Judaism. Studies in the History of Midrash*, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York, 1982a.

— «Visions of God in Merkabah Literature»: *Journal for the Study of Judaism* 13 (1982b), 123-146.

Cohen, Martin Samuel, *The Shi'ur Qomah: Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism*, University Press of America, Lanham, Maryland, 1983.

Cooper, John W., *Panentheism. The Other God of the Philosophers. From Plato to the Present*, InterVarsity Press, Nottingham, 2007.

Corsini, Eugenio, *Il trattato De Divinis Nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Giappichelli, Turín, 1962.
Courtine, Jean-François, *Suárez et le système de la métaphysique*, PUF, París, 1990.
Dagron, Tristan, «Introduction» a su ed. de *Léon Hébreu, Dialogues d'Amour. Traduction de Pontus de Tyard (1551)*, Vrin, París, 2006, 7-39.
Dan, Joseph, «Samael, Lilith, and the Concept of Evil in Early Kabbalah»: *Association for Jewish Studies Review* 5 (1980), 17-40.
— «Medieval Jewish Influences on Renaissance Concepts of Harmonia Mundi»: *Aries* 1 (2001), 135-152.
Dauber, Jonathan, «Competing Approaches to Maimonides in Early Kabbalah», en J. T. Robinson (ed.), *The Cultures of Maimonideanism: New Approaches to the History of Jewish Thought*, Brill, Leiden, 2009.
— *Knowledge of God and the Development of Early Kabbalah*, Brill, Leiden, 2012.
Davidson, Herbert A, «Medieval Jewish Philosophy in the Sixteenth Century», en B. D. Cooperman (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1983, 106-145.
Des Places, S.J., Edouard, «La théologie négative du Pseudo-Denys, ses antécédents platoniciens et son influence au seuil du Moyen Âge»: *Studia Patristica* 17 (1982), 81-92.
Di Poppa, Francesca, «Abraham Cohen Herrera: A Possible Source for Spinoza's Concept of the Attributes»: *American Catholic Philosophical Quarterly* 83 (2009), 491-507.
Dini, Alessandro, «'Pia Philosophia' e Antropologia in Ficino»: *Rivista di Storia della Filosofia* 58 (2003), 23-44.
Drob, Sanford L., *Symbols of the Kabbalah. Philosophical and Psychological Perspectives*, Jason Aronson Inc., Northvale, NJ, 2000a.
— *Kabbalistic Metaphors. Jewish Mystical Themes in Ancient and Modern Thought*, Jason Aronson Inc., Northvale, NJ, 2000b.
Dunn, James David, *Window of the Soul. The Kabbalah of Rabbi Isaac Luria*, Weiser Books, San Francisco, 2008.
Dunphy, William, «Maimonides' Not-So-Secret Position on Creation», en E. I. Ormsby (ed.), *Moses Maimonides and his Time*, The Catholic University of America Press, Washington, 1989, 151-174.
Dweck, Yaacob, *The Scandal of Kabbalah. Leon Modena, Jewish Mysticism, Early Modern Venice*, Princeton University Press, Princeton, 2011.
Efros, Israel, *Studies in Medieval Jewish Philosophy*, Columbia University Press, Nueva York, 1974.
Elior, Rachel, «Messianic Expectations and Spiritualization of Religious Life in the Sixteenth Century»: *Revue des Études Juives* 145 (1986), 35-49.
— «The Concept of God in Hekhalot Literature»: *Binah* 2 (1989), 97-120.
— *The Paradoxical Ascent to God*, State University of New York Press, Albany, Nueva York, 1993.
Emilsson, E. K., «Plotinus' Ontology in Ennead VI.4 and 5»: *Hermathena* 157 (1994), 87-101.
Englebretsen, George, «The Logic of Negative Theology»: *The New Scholasticism* 47 (1973), 228-232.
Etzkorn, Girard J., «Liberty in God according to Scotus»: *The Scotist* 11 (1955), 30-39.

Faierstein, Morris M., «God's Need for Commandments in Medieval Kabbalah»: *Conservative Judaism* 36 (1983), 45-59.
— «Charisma and Anti-Charisma in Safed: Isaac Luria and Hayyim Vital»: *The Journal for the Study of Sephardic & Mizrahi Jewry* 1 (2007), 1-20.
Farry, Jacques, «La Kabbale chrétienne en Italie au XVIe siècle», en A. Faivre (ed.), *Kabbalistes chrétiens*, Albin Michel, París, 1979, 49-64.
Faur, José, «Intuitive Knowledge in Medieval Jewish Thought»: *The Jewish Quarterly Review* 67 (1976-77), 90-110.
— Homo Mysticus*: A Guide to Maimonides'* Guide for the Perplexed, Syracuse University Press, Syracuse, NY, 1990.
— «Two Models of Jewish Spirituality»: *Shofar* 10 (1992), 5-46.
Fine, Lawrence, *Safed Spirituality: Rules of Mystical Piety, the Beginning of Wisdom*, Paulist Press, Nueva York, 1984.
— *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and His Kabbalistic Fellowship*, Stanford University Press, Stanford, CA, 2003.
Fiorentino, Francesco, «La teoria della determinazione della volontà divina di Duns Scoto e la sua immediata ricezione medievale»: *Antonianum* 80 (2005), 277-318.
Fishbane, Eitan P., «Mystical Contemplation and the Limits of the Mind: the Case of the *Shequel ha-Qodesh*»: *The Jewish Quarterly Review* 93 (2002), 1-27.
— «The Speech of Being, the Voice of God: Phonetic Mysticism in the Kabbalah of Asher ben David and His Contemporaries»: *The Jewish Quarterly Review* 98 (2008), 485-521.
Fishbane, Michael, «The 'Measures' of God's Glory in the Ancient Midrash», en I. Gruenwald (ed.), *Messiah and Christos. Studies in Jewish Origins of Christianity Presented to David Flusser*, Mohr Siebeck, Tubinga, 1992, 53-74.
Fossum, Jarl, «Jewish-Christian Christology and Jewish Mysticism»: *Vigiliae Christianae* 37 (1983), 260-287.
Frank, Adolphe, *La Kabbale, ou, la philosophie religieuse des Hébreux*, Librairie de L. Hachette, París, 1843.
Frank, William A., «Duns Scotus' Concept of Willing Freely: what Divine Freedom beyond Choice teaches us»: *Franciscan Studies* 42 (1982), 68-89.
Freddoso, Alfred J., «God's General Concurrence with Secondary Causes: Why Conservation is not Enough»: *Philosophical Perspectives* 5 (1991), 553-585.
Freudenthal, Gad, «A Twelfth-Century Provençal Amateur of Neoplatonic Philosophy in Hebrew: R. Asher b. Meshullam of Lunel»: *Chora* 3-4 (2005-2006), 161-188.
Garb, Yoni, «Kinds of Power. Rabbinic Texts and the Kabbalah»: *Journal for the Study of Jewish Mystical Texts* 6 (2001), 45-71.
Garvin, Barbara, «The Language of Leone Ebreo's *Dialoghi d'amore*»: *Italia* 13-14 (2001), 181-201.
Gensler, Marek, «The Making of Doctor Dulcifluus. Antonius Andreae's Contribution to the Formation of Scotism»: *Anuari de la societat catalana de filosofia* 8 (1996), 57-67.
Giacon, Carlo, «L'aristotelismo avicennistico di Gasparo Contarini», en *Atti del XII congresso internazionale di filosofia* (Venecia, 12-18 de septiembre de 1958) 9 (1960), 109-119.
— «La distinzione tra l'essenza e l'esistenza in Avicenna e in S. Tommaso»: *Doctor Communis* 28 (1974), 30-45.

Gleason, Elisabeth G., *Gasparo Contarini. Venice, Rome, and Reform*, University of California Press, Berkeley, CA, 1993.
Goetschel, Roland, *Meir ibn Gabbay: Le discours de la Kabbale espagnole*, Peeters, Lovaina, 1981.
Goodman, Lenn E., «Matter and Form as Attributes of God in Maimonides' Philosophy», en R. Link-Salinger (ed.), *A Straight Path. Studies in Medieval Philosophy and Culture. In Honor of Arthur Hyman*, The Catholic University of America Press, Washington D. C., 1988, 86-97.
— *Avicenna*, Routledge & Kegan Paul, Londres/Nueva York, 1992.
Green, Arthur, Keter: *The Crown of God in Early Jewish Mysticism*, Princeton University Press, Princeton, 1997.
Grossman, Avraham, *Rashi*, The Littman Library of Jewish Civilization, Oxford, 2012.
Guidi, Angela, *Amour et sagesse. Les* Dialogues d'amour *de Juda Abravanel dans la tradition salomonienne*, Brill, Leiden, 2011.
Guyot, Henri, *L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin*, Librairie Félix Alcan, París, 1906.
Halbertal, Moshe, *Concealment and Revelation: Esotericism in Jewish Thought and its Philosophical Implications*, trad. de Jackie Feldman, Princeton University Press, Princeton, 2007.
Hancock, Curtis L., «Negative Theology in Gnosticism and Neoplatonism», en R. T. Wallis y J. Bregman (eds.), *Neoplatonism and Gnosticism*, State University of New York Press, Albany, NY, 1992, 167-186.
Hankins, James, «The Invention of the Platonic Academy of Florence»: *Rinascimento* 41 (2001), 3-35.
— «Ficino and the Religion of the Philosophers»: *Rinascimento* 48 (2008), 101-121.
Hartman, David, *A Living Covenant. The Innovative Spirit in Traditional Judaism*, The Free Press, Nueva York, 1985.
Harvey, Warren Zev, «Notions of Divine Love and Human Love in Jewish Thought. An Interview with Warren Zev Harvey»: *Journal of Jewish Thought* (University of Toronto) 3 (2012), 1-11.
Hayman, A. Peter, «Was God a Magician? *Sefer Yesirah* and Jewish Magic»: *Journal of Jewish Studies* 41 (1989), 225-237.
Hayoun, Maurice-Ruben, *Le Zohar: aux origines de la mystique juive*, Noësis, París, 1999.
— *La Kabbale*. Préface de Jacques Attali, Ellipses, París, 2011.
Heitzman, Marian, «L'agostinismo avicenizzante e il punto di partenza della filosofia di Marsilio Ficino»: *Giornale critico della filosofia italiana* 16 (1935), 295-322 y 460-480; 17 (1936), 1-11.
Hellner-Eshed, Melila, *A River Flows from Eden. The Language of Mystical Experience in the* Zohar, Stanford University Press, Stanford, California, 2009.
Hirai, Hiroshi, «Concepts of Seeds and Nature in the Work of Marsilio Ficino», en M. J. B. Allen y V. Rees (eds.), *Marsilio Ficino. His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Brill, Leiden, 2002, 257-284.
Hoffman, Joshua y Gary S. Rosenkrantz, *The Divine Attributes*, Blackwell Publishing, Oxford, 2002.
Hughes, Aaron W., «Epigone, Innovator, or Apologist? Judah Abravanel and his *Dialoghi d'amore*»: *Studia Rosenthaliana* 40 (2007-2008), 109-125.

— «The Reception of Yehuda Abravanel among Conversos in the 17th Century: A Case Study of Abraham Kohen de Herrera»: *Bruniana & Campanelliana* XIV (2008a), 461-475.
— «A Note of the Reception History of the *Dialoghi d'amore*: The Case of Abraham Cohen de Herrera»: *Zutot* 5 (2008b), 103-109.
— *The Invention of Jewish Identity. Bible, Philosophy, and the Art of Translation*, Indiana University Press, Bloomington, IN, 2010.
Huss, Boaz, «Sefer ha-Zohar as a Canonical, Sacred, and Holy Text: Changing Perspectives of the Book of Splendor between the Thirteenth and Eighteenth Centuries»: *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 7 (1998), 257-307.
— «Mysticism versus Philosophy in Kabbalistic Literature»: *Micrologus* 9 (2011), 125-135.
Hyman, Arthur, «Maimonides on Creation and Emanation», en J. F. Wippel (ed.), *Studies in Medieval Philosophy*, Catholic University of America Press, Washington D. C., 1987, 45-63.
Idel, Moshe, «The Magical and Neoplatonic Interpretations of the Kabbalah in the Renaissance», en B. D. Cooperman (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1983, 186-242.
— «Differing Conceptions of Kabbalah in the Early 17th Century», en I. Twersky y B. Septimus (eds.), *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1987, 137-200.
— *Kabbalah. New Perspectives*, Yale University Press, Yale, 1988a.
— «The Anthropology of Yohanan Alemanno: Source and Influences»: *Topoi* 7 (1988b), 201-220.
— *Language, Torah and Hermeneutics in Abraham Abulafia*, State University of New York Press, Albany, NY, 1989.
— «Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle Ages and Renaissance», en L. E. Goodman (ed.), *Neoplatonism and Jewish Thought*, State University of New York Press, Albany, NY, 1992, 319-351.
— «La kabbale juive et le platonisme, du Moyen Âge à la Renaissance»: *Revue des Sciences Religieuses* 4 (1993a), 87-117.
— *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*, Yale University Press, New Haven, 2002a.
— «*Prisca Theologia* in Marsilio Ficino and Some Jewish Treatments», en M. J. B. Allen y V. Rees (eds.), *Marsilio Ficino. His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Brill, Leiden, 2002b, 137-158.
— «Italy in Safed, Safed in Italy: Toward an Interactive History of Sixteenth-Century Kabbalah», en D. B. Ruderman y G. Veltri (eds.), *Cultural Intermediaries: Jewish Intellectuals in Early Modern Italy*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 2004, 239-269.
— «The Image of Man above the *Sefirot*. R. David ben Yehuda ha-Hasid's Theosophy of Ten Supernal Sashahot and its Reverberations»: *Kabbalah* 20 (2009), 181-212.
— *Cábala hebrea y cábala cristiana*, Lilmod, Buenos Aires, 2011a.
— *Kabbalah in Italy, 1280-1510. A Survey*, Yale University Press, New Haven y Londres, 2011b.
— «On Kabbalah in R. Judah Moscato's Qol Yehuda», en G. Veltri y G. Miletto (eds.), *Judah Moscato and the Jewish Intellectual World of Mantua in the 16th-17th Centuries*, Brill, Leiden, 2012, 57-78.

Ivry, Alfred, «Towards a Unified View of Averroes' Philosophy»: *The Philosophical Forum* 4 (1972), 87-113.
— «Neoplatonic Currents in Maimonides' Thought», en *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, J. Kraemer (ed.), Oxford University Press, Oxford, 1991, 115-140.
Jones, John N., «Sculpting God: The Logic of Dionysian Negative Theology»: *The Harvard Theological Review* 89 (1996), 355-371.
Jospe, Raphael, «Early Philosophical Commentaries of the *Sefer Yezirah*: Some Comments»: *Revue des Études Juives* 149 (1990), 369-415.
Karppe, Salomon, *Étude sur les origines et la nature du Zohar*, Librairie Félix Alcan, París, 1901.
Katz, Steven T., «Utterance and Ineffability in Jewish Neoplatonism», en L. E. Goodman (ed.), *Neoplatonism and Jewish Thought*, State University of New York Press, Albany, NY, 1992, 279-298.
Kellner, Menachem, «Heresy and the Nature of Faith in Medieval Jewish Philosophy»: *The Jewish Quarterly Review* 77 (1987), 299-318.
Kilcher, Andreas B., «Scientia Cabalistica as Scientia Universalis. Encyclopedism and Kabbalism in the 16th and 17th Centuries»: *Kabbalah. Journal for the Study of Jewish Mysticial Texts* 5 (2000), 129-154.
Klein, Eliahu, *Kabbalah of Creation. The Mysticism of Isaac Luria, Founder of Modern Kabbalah. A Translation and Commentary of 'The Gate of Principles', section of The Tree of Life*, North Atlantic Books, Berkeley, CA, 2005.
Klibansky, Raymond, «Plato's *Parmenides* in the Middle Ages and the Renaissance»: *Medieval and Renaissance Studies* 1 (1944), 281-330.
Knasas, John F. X., «Aquinas' Adscription of Creation to Aristotle»: *Angelicum* 73 (1996), 487-506.
Kogan, Barry S., «The Problem of Creation in Late Medieval Philosophy», en R. Link-Salinger (ed.), *A Straight Path. Studies in Medieval Philosophy and Culture. Essays in Honor of Arthur Hyman*, The Catholic University of American Press, Washington D. C., 1988, 159-173.
Kovelman, Arkady, «Jeremiah 9:22-23 in Philo and Paul»: *Review of Rabbinic Judaism* 10 (2007), 162-175.
Krabbenhoft, Kenneth, «Structure and Meaning of Herrera's *Puerta del Cielo*»: *Studia Rosenthaliana* 16 (1982), 1-20.
— *The Mystic in Tradition, Abraham Cohen Herrera and Platonic Theology*, Ph. D. Thesis New York University, University Microfilms, New York University, Nueva York, 1982.
— Introducción, estudio y notas a la edición de *Puerta del Cielo* (edición fragmentaria), Fundación Universitaria Española, Madrid, 1987, 11-87.
— «Introduction» a su traducción inglesa de *Puerta del Cielo*, Brill, Leiden, 2002, xi-xxxi.
Lachter, Hartley, «The Politics of Secrets: Thirteenth-Century Kabbalah in Context»: *The Jewish Quarterly Review* 101 (2011), 502-510.
Lasker, Daniel J., «Love of God and Knowledge of God in Maimonides' Philosophy», en J. Hamess y O. Weijers (eds.), *Écriture et réécriture des textes philosophiques médiévaux*, Brepols, Turnhout, 2006, 329-345.
Lautner, Peter, «The Roots of Ficino's Classification of the Causes of the Ordered Universe and his Explanation of the Roles of *mens* and *necessitas* in the *Commentary on the Timaeus*»: *Renaissance Studies* 18 (2004), 363-390.
Lavaud, Laurent, «La métaphore de la liberté. Liberté humaine et liberté divine chez Plotin»: *Archives de philosophie* 75 (2012), 11-28.

Leinkauf, T., *Il neoplatonismo di Francesco Patrizi come presupposto della sua critica ad Aristotele*, La Nuova Italia, Florencia, 1990.
Lekkas, Georgios, «Le concept positif de la nécessité et la production des êtres chez Plotin»: *Les études philosophiques* 71 (2004), 553-561.
Lelli, Fabrizio, «Un collaboratore ebreo di Giovanni Pico della Miranola –Yohanan Alemanno»: *Vivens Homo* 5 (1994), 401-430.
— «*Prisca Theologia* and *Docta Religio*: The Boundaries of Rational Knowledge in Jewish and Christian Humanist Thought»: *The Jewish Quarterly Review* 91 (2000), 53-99.
Leslie, John, «A Neoplatonist's Pantheism»: *The Monist* 80 (1997), 218-231.
Levy-Valensi, Éliane Amado, *Les niveaux de l'être. La connaisance et le mal*, PUF, París, 1962.
— *La racine et la source. Essais sur le Judaïsme*, Zikarone, París, 1968.
— *La poétique du Zohar*, Éditions de l'Éclat, París, 1996.
Liebes, Yehuda, «How the Zohar was written»: *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 8 (1989), 1-71 (en hebreo).
— *Studies in the Zohar*, State University of New York Press, Albany, NY, 1993.
— «Myth vs. Symbol in the Zohar and in Lurianic Kabbalah», en L. Fine (ed.), *Essential Papers on Kabbalah*, New York University Press, Nueva York, 1995, 212-242.
— «Hebrew and Aramaic as Languages of the Zohar»: *Aramaic Studies* 4 (2008), 35-52.
Lilla, Salvatore R. S., «The Notion of Infinitude in Ps-Dionysius Areopagita»: *Journal of Theological Studies* 31 (1980), 93-103.
Lloyd, A. C., «Non-discursive Thought: An Enigma of Greek Philosophy»: *Proceedings of the Aristotelian Society* 70 (1969-1970), 261-274.
— *The Anatomy of Neoplatonism*, Clarendon Press, Oxford, 1990.
Lobel, Diana, «A Dwelling Place fot the Shekhinah»: *The Jewish Quarterly Review* 90 (1999), 103-125.
— «'Silence is Praise to You': Maimonides on Negative Theology, Looseness of Expression, and Religious Experience»: *American Catholic Philosophical Quarterly* 76 (2002), 25-49.
— «*Ittisall* and the *Amr Ilahi*: Divine Immanence and the World to Come in the Kuzari», en B. H. Hary y H. Ben-Shammai (eds.), *Esoteric and Exoteric Aspects in Judeo-Arabic Culture*, Brill, Leiden, 2006, 107-113.
Lossky, Vladimir, «La notion des 'Analogies' chez Denys le Pseudo-Aréopagite»: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 5 (1930), 279-304.
— «La théologie negative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite»: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 28 (1939), 204-221.
Lys, Daniel, *'Rûach', le souffle dans l'Ancien Testament*, PUF, París, 1962.
Magid, Shaul, *From Metaphysics to Midrash: Myth, History, and the Interpretation of Scripture in Lurianic Kabbalah*, Indiana University Press, Bloomington, IN, 2008.
Matt, Daniel C., «David ben Yehudah he-Ḥasid and his *Book of Mirrors*»: *Hebrew Union College Annual* 51 (1980), 129-172.
— «The Mystic and the Mizwot», en A. Green (ed.), *Jewish Spirituality: From the Bible Through the Middle Ages*, vol. I, Crossroad, Nueva York, 1988, 367-404.
— «Ayin: the Concept of Nothingness in Jewish Mysticism», en R. K. C. Forman (ed.), *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1990, 121-159.

Melamed, Avraham, «Natural, Human, Divine: Classification of the Law among some 15th and 16th Century Italian Jewish Thinkers»: *Italia* 4 (1985), 59-93.
Melnick, Ralph, *From Polemics to Apologetics. Jewish-Christian Rapprochement in 17th Century Amsterdam*, Van Gorcum, Assen, 1981.
Meroz, Ronit, «Faithful Transmission versus Innovation: Luria and his Disciples», en P. Schäfer y J. Dan (eds.), *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism. 50 Years After. Proceedings of the Sixth International Conference on the History of Jewish Mysticism*, J. C. B. Mohr, Paul Siebeck, Tubinga, 1993, 257-276.
— «Contrasting Opinions among the Founders of R. Israel Saruq's School», en P. Fenton y R. Goetschel (eds.), *Expérience et écriture mystique dans les religions du livre*, Brill, Leiden, 2000a, 191-202.
— «Zoharic Narratives and their Adaptations»: *Hispania Judaica Bulletin* 3 (2000b), 3-64.
— «The Middle Eastern Origins of Kabbalah»: *Journal for the Study of Sephardic and Mizrahi Jewry* 1 (2007), 39-56.
Michalewski, Alexandra, «Le premier de Numénius et l'Un de Plotin»: *Archives de philosophie* 75 (2012), 29-48.
Miernowski, Jan, *Le Dieu Néant. Théologies négatives à l'aube des temps modernes*, Brill, Leiden, 1998.
Mopsik, Charles, «Introduction» a *Le Sicle du sanctuaire. Chéquel ha-Qodech*, Verdier, París, 1996, 7-73.
— «Moïse de Léon, le *Sheqel ha-Qodesh*, et la rédaction du *Zohar*. Une réponse à Yehuda Liebes»: *Kabbalah* 3 (1998), 177-218.
— *Chemins de la Cabala. Vingt-cinq études sur la mystique juive*, Éditions de l'Éclat, París/Tel Aviv, 2004.
— «Late-Judeo Aramaic: The Language of Theosophic Kabbalah»: *Aramaic Studies* 4 (2006), 21-33.
Moreau, Joseph, «L'Un et les êtres selon Plotin»: *Giornale di Metafisica* 11 (1956), 204-224.
— «Désir, amour et connaissance dans la pensée de Léon l'Hébreu»: *Biblos* 56 (1980), 151-169.
Mortley, Raoul, «Negative Theology and Abstraction in Plotinus»: *American Journal of Philology* 96 (1975), 363-377.
Muccillo, Maria, *Platonismo, ermetismo e 'Prisca Teologia'. Ricerche di storiografia filosofica rinascimentale*, Olschki, Florencia, 1996.
Necker, Gerold, «Circle, Point and Line: A Lurianic Myth in the Puerta del Cielo», en J. Dan, R. Elior y P. Schafer (eds.), *Creation and Re-Creation in Jewish Thought: Festschrift in Honor of Joseph Dan on the Occasion of His Seventieth Birthday*, Mohr Siebeck, Tubinga, 2005, 193-207.
— «Challenging the Trinity? Abraham Cohen de Herrera's Idea toward Christianity», ponencia presentada en el *First Dubrovnik Interfaith Encounter on Renaissance Philosophy. Honoring Abraham Kohen Herrera*, Dubrovnik, Croacia, 27-30 septiembre 2007, 1-14.
— *Humanistische Kabbala im Barock. Leben und Werk des Abraham Cohen de Herrera*, Walter de Gruyter, Berlín, 2011.
Netton, Ian Richard, *Allah Transcendent. Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology, and Cosmology*, Curzon Press, Survey, VA, 1989.
Niewöhner, Franz, «Abraham Cohen de Herrera in Hamburg»: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 35 (1983), 163-167.

Novak, C., «Giovanni Pico della Mirandola and Jochanan Alemanno»: *Journal of the Warburg and Courtland Institutes* 45 (1982), 125-147.
Novak, David, «Self-Contraction of the Godhead in Kabbalistic Theology», en L. E. Goodman (ed.), *Neoplatonism and Jewish Thought*, State University of New York Press, Albany, NY, 1992, 299-318.
Ogren, Brian, *Renaissance and Rebirth: Reincarnation in Early Modern Italian Kabbalah*, Brill, Leiden, 2009a.
— «The Forty-Nine Gates of Wisdom as Forty Nine Ways to Christ: Giovanni Pico della Mirandola's *Heptaplus* and Nahmanidean Kabbalah»: *Rinascimento* 49 (2009b), 27-43.
O'Meara, Dominic J., «The Problem of Omnipresence in Plotinus's *Ennead* IV.4.5. A Reply»: *Dionysus* 4 (1980), 61-74.
— «The Freedom of the One»: *Phronesis* 37 (1992), 343-349.
Pachter, Mordechai, «The Concept of Devekut in the Homiletical Ethical Writings of 16th Century Safed», en I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, vol. II, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1984, 171-230.
Pangallo, Mario, *La libertà di Dio in San Tommasso e in Duns Scoto*, Editrice Vaticana, Roma, 1992.
Perl, Eric D., «Hierarchy and Participation in Dionysius the Areopagite and Greek Neoplatonism»: *American Catholic Philosophical Quarterly* 68 (1994), 15-30.
— «'The Power of All Things': The One as Pure Giving in Plotinus»: *American Catholic Philosophical Quarterly* 71 (1997), 301-313.
— «The Togetherness of Thought and Being. A Phenomenological Reading of Plotinus' Doctrine that the Intelligibles are not Outside the Intellect»: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 22 (2006), 1-26.
— *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, State University of New York Press, Albany, NY, 2007.
Pessin, Sarah, «Jewish Neoplatonism: Being above Being and Divine Emanation in Solomon ibn Gabirol and Isaac Israeli», en D. H. Frank y O. Leaman (eds.), *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, 91-110.
— «On the Possibility of a Hidden Christian Will: Methodological Pitfalls in the Study of Medieval Jewish Philosophy», en J. A. Diamond y A. W. Hughes (eds.), *Encountering the Medieval in Modern Jewish Thought*, Brill, Leiden, 2012, 41-70.
Pines, Schlomo, «The Philosophical Sources of the *Guide of the Perplexed*», Introducción a su traducción inglesa de *Guía de perplejos*, Chicago University Press, Chicago, 1963, lvii-cxxxiv.
— «Medieval Doctrines in Renaissance Garb? Some Jewish and Arabic Sources of Leone Ebreo's Doctrines», en B. D. Cooperman (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1983, 365-398.
— «Points of Similarity between the Exposition of the Doctrine of the Sefirot in the *Sefer Yesira* and a Text of the *Pseudo-Clementine Homilies*»: *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 7 (1989), 63-142.
Puliafito, Anna Laura, «Il 'Liber de Principiis' di Francesco Patrizi»: *Rinascimento* 27 (1987), 141-175.

Puliafito Bleuel, A. L., «'Principio primo' e 'principio principati' nella *Nova de Universis Philosophia* di Francesco Patrizi»: *Giornale critico della filosofia italiana* 68 (1988), 154-201.
— «Francesco Patrizi da Cherso, *Nova de Universis Philosophia*, materiali per una edizione emendata»: *Quaderni di Rinascimento* 16 (1993), 19-26.
Rabassini, Andrea, «L'analogia platonica tra il sole e il bene nell'intepretazione di Marsilio Ficino»: *Rivista di storia della filosofia* 60 (2005), 609-629.
Reines, Alvin J., «Maimonides' True Belief Concerning God», en S. Pines e Y. Yovel (eds.), *Maimonides and Philosophy*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1986, 24-35.
Rist, John M., «Mysticism and Transcendence in Late Neoplatonism»: *Hermes* 92 (1964), 213-225.
— «Back to the Mysticism of Plotinus»: *Journal of the History of Philosophy* 27 (1989), 183-197.
Robb, Nesca A., *Neoplatonism of the Italian Renaissance*, George Allen & Unwin, Londres, 1935.
Roques, René, «Symbolisme et théologie négative chez le Pseudo-Denys»: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1 (1957), 97-112.
Rorem, Paul, «The Place of the *Mystical Theology* in the Pseudo-Dionysian Corpus»: *Dionysus* 4 (1980), 87-98.
Saccaro Battisti, Giuseppa, «Herrera and Spinoza on Divine Attributes. The Evolving Concept of Perfection and Infinity, Limited to Only One Genre»: *Italia* 4 (1985), 21-58.
— «La cultura filosofica del Rinascimento italiano nella *Puerta del Cielo* di Abraham Cohen Herrera»: *Italia Judaica* 2 (1986), 295-334.
— «Abraham Cohen Herrera et le jeune Spinoza entre Kabbale et Scolastique: à propos de la création 'ex nihilo'»: *Archives de Philosophie* 51 (1988), 55-73.
Saccaro del Buffa, Giuseppa, «Neoplatonism, Eclecticism, and Method in the Logical Works of the Kabbalist Abraham Cohen Herrera», Introducción a su propia edición del facsímil de *Epítome y Compendio de Lógica y Dialéctica* de Abraham Cohen de Herrera, Cooperativa Libraria Universitaria Editrice, Bolonia, 2002, xiii-cxxxix.
— *Alle origini del panteismo. Genesi dell'Ethica di Spinoza e delle sue forme di argomentazione*, Franco Angeli, Milán, 2004.
— «Herrera, Spinoza e la dialettica umanista», en D. Bostrenghi y C. Sabtinelli (eds.), *Spinoza. Ricerche e prospettive*, Bibliopolis, Nápoles, 2007, 273-297.
Sack, Bracha, «The Influence of Cordovero on Seventeenth-Century Jewish Thought», en I. Twersky y B. Septimus (eds.), *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1987, 365-379.
Saperstein, Marc, *Jewish Preaching 1200-1800: An Anthology*, Yale University Press, New Haven, 1989.
— *Exile in Amsterdam. Saul Levi Morteira's Sermons to a Congregation of «New Jews»*, HUC Press, Cincinnati, OH, 2005.
Scapin, Pietro, *Contingenza e libertà divina in Giovanni Duns Scoto*, Editrice Miscellanea Francescana, Roma, 1964.
Scazzoso, Piero, «Valore del superlativo nel linguaggio pseudo-dionisiano»: *Aevum* 32 (1958), 434-446.
Schäfer, Peter, *The Origins of Jewish Mysticism*, Mohr Siebeck, Tubinga, 2009.
Schechter, Solomon, «The Rabbinical Conception of Holiness»: *The Jewish Quarterly Review* 10 (1897), 1-12.

Scheuermann-Peilicke, Wolfgang, *Licht und Liebe: Lichtmetapher und Metaphysik bei Marsilio Ficino*, G. Olms, Hildesheim/Nueva York, 2000.
Schmidman, Michael E., «On Maimonides 'Conversion' to Kabbalah», en I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, vol. II, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1984, 375-388.
Scholem, Gershom, «Maïmonide dans l'œuvre des kabbalistes»: *Cahiers juifs* 3 (1935), 103-112.
— *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books, Nueva York, 1941 (trad. castellana, *Las grandes tendencias de la mística judía*, FCE, México, 1996 y Siruela, Madrid, [4]2012).
— *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah*, trad. de H. J. Zwi Werblowsky, Princeton University Press, Princeton, 1973.
— «Die Wachtersche Kontroverse über den Spinozismus und ihre Folgen», en K. Gründer y W. Schmidt-Biggermann (eds.), *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, Heidelberg, 1984.
— *Origins of the Kabbalah*, trad. de Allan Arkush, ed. de R. J. Zwi Werblowsky, Jewish Publication Society and Princeton University Press, Filadelfia, 1987 (orig. *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Walter de Gruyter, Berlín, 1962).
Schwartz, Dov, «Divine Immanence in Medieval Jewish Philosophy»: *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 3 (1994), 249-278.
Scrivano, Ricardo, «Platonic and Cabbalistic Elements in the Hebrew Culture of Renaissance Italy: Leone Ebreo and his *Dialoghi d'amore*», en K. Eisenbichler y O. Z. Pugliese (eds.), *Ficino and Renaissance Platonism*, Dovehouse, Ottawa, 1996, 123-139.
Secret, François, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Dunod, París, 1964.
— *Le Zohar chez les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Mouton, París/La Haya, 1965.
Sed-Rajna, Gabrielle, «Le rôle de la kabbale dans la tradition juive selon Ḥayyim Vital»: *Revue de l'Histoire des Religions* 168 (1965), 177-196.
— «L'influence de Jean Scot sur la doctrine du kabbaliste Azriel de Gerone», en R. Roques (ed.), *Jean Scot Érigene et l'histoire de la Philosophie* (Laon 7-12 julio 1975), CNRS, París, 1997, 453-463.
Seeskin, Kenneth, «Sanctity and Silence: The Religious Significance of Maimonides' Negative Theology»: *American Catholic Philosophical Quarterly* 76 (2002), 7-24.
Seidel, Esther, «The Concept of Philosophy in the Sixteenth Century. Leone Ebreo and the Italian Renaissance»: *European Judaism* 35 (2002), 97-105.
Sells, Michael A., *Mystical Languages of Unsaying*, University of Chicago Press, Chicago, 1994.
Sérouya, Henry, *La Kabbale*, Grasset, París, 1947.
Shatil, Sharron, «The Kabbalah of R. Israel Sarug: A Lurianic-Cordoveran Encounter»: *The Journal of Rabbinic Judaism* 14 (2011), 158-187.
Shehadi, Fadlov, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, Caravan Books, Nueva York, 1982.
Sonne, Isaiah, «Leon Modena and the Da Costa Circle in Amsterdam»: *Hebrew Union College Annual* 21 (1948), 1-28.
Spero, Schubert, «Maimonides and our Love for God»: *Judaism* 32 (1983), 321-330.
Starr Sered, Susan, «Les juives et la Shekina»: *Concilium* 288 (2000), 87-98.
Stella, Aldo, «La lettera del Cardinale Contarini sulla predestinazione»: *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 15 (1961), 411-441.

Stern, David, «*Imitatio Hominis*: Anthropomorphism and the Character(s) of God in Rabbinic Literature»: *Prooftexts* 12 (1992), 151-174.
Talmage, Frank Ephraim, «Apples of Gold: The Inner Meaning of Sacred Texts in Medieval Judaism», en A. Green (ed.), *Jewish Spirituality*, vol. I, Crossroad, Nueva York, 1986, 313-355.
Tirosh-Rothschild, Hava, «*Sefirot* as the Essences of God in the Writings of David Messer Leon»: *ASJ Review* 7-8 (1982-1983), 409-425.
— *The Life and World of Rabbi David ben Judah Messer Leon*, State University of New York Press, Albany, NY, 1991a.
— «Continuity and Revision in the Study of Kabbalah»: *AJS Review* 16 (1991b), 161-192.
Tishby, Isaiah, «Gnostic Doctrines in Sixteenth-Century Jewish Mysticism»: *Journal of Jewish Studies* 6 (1955), 146-152.
Tomasic, Thomas M., «The Logical Function of Metaphor and Oppositional Coincidence in the Pseudo-Dionysius and Johannes Scottus Eriugena»: *The Journal of Religion* 68 (1988), 361-376.
Twersky, Isadore, «Talmudists, Philosophers, Kabbalists: The Quest for Spirituality in the Sixteenth Century», en B. Septimus (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1983, 431-459.
Vajda, George, *L'amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Âge*, Vrin, París, 1957.
— *Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Âge*, Mouton, París, 1962.
Valabregue-Perry, Sandra, «The Concept of Infinity ('Eyn-Sof) and the Rise of Theosophical Kabbalah»: *The Jewish Quarterly Review* 102 (2012), 405-430.
Van Riel, Gerd, «Les hénades de Proclus sont-elles composées de limite et d'illimité?»: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 85 (2001), 417-432.
Vanhaulen, Maude, «The Pico-Ficino Controvery: New Evidence in Ficino's Commentary on Plato's Parmenides»: *Rinascimento* 49 (2009), 301-339.
Vasoli, Cesare, «L'amorosa filosofia di Francesco Patrizi e la dissoluzione del mito platonico dell'amore»: *Rivista di Storia della Filosofia* 43 (1988), 419-441.
— «La critica di Francesco Patrizi ai 'Principi Aristotelici'»: *Rivista di Storia della Filosofia* 51 (1996a), 713-787.
— «Aspetti della tradizione platonica nel Cinquecento»: *Studi Unamistici Piceni* 16 (1996b), 163-173.
— «Note su tre teologie platoniche: Ficino, Steuco e Patrizi»: *Rinascimento* 48 (2008), 81-100.
Vassányi, Miklós, *Anima Mundi: The Rise of the World-Soul Theory in Modern German Philosophy*, Springer, Heidelberg, 2011.
Veltri, Giuseppe, *Renaissance Philosophy in Jewish Garb. Foundations and Challenges in Judaism on the Eve of Modernity*, Brill, Leiden, 2009.
Verman, Mark, «Panentheism and Acosmism in the Kabbalah»: *Studia Mystica* 10 (1987), 25-37.
Vitali, Errico, «Sul concetto di materia nella *Theologia platonica* di Marsilio Ficino»: *Rinascimento* 39 (1999), 337-369.
Vos, Antonie, «Duns Scotus and Aristotle», en E. P. Bos (ed.), *John Duns Scotus (1265/6-1308). Renewal of Philosophy*, Rodopi, Ámsterdam, 1998, 49-74.
Voss, Angela, «On the Knowledge of Divine Things. Ficino's Conception of *Notio*: Divinatory versus 'Scientific' Astrology»: *Sphinx* 6 (1994), 149-172.

Waddington, Raymond, «The Sun at the Center: Structure as Meaning in Pico della Mirandola's *Heptaplus*»: *The Journal of Medieval and Renaissance Studies* 3 (1973), 69-86.
Walker, D. P., «The *Prisca Theologia* in France»: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 17 (1954), 204-259.
Walker, Paul E., «An Ismaili Answer to the Problem of Worshipping the Unknowable Neoplatonic God»: *American Journal of Islamic Studies* 2 (1979), 7-21.
Wasserstrom, Steven M., «Sefer Yesira and Early Islam: A Reappraisal»: *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 3 (1993), 1-30.
— «Further Thoughts on the Origin of the *Sefer Yesirah*»: *Aleph* 2 (2002), 201-221.
Weiss, Roslyn, «Natural Order or Divine Will: Maimonides on Cosmogony and Prophecy»: *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 15 (2007), 1-26.
Wettstein, Howard, «Doctrine»: *Faith & Philosophy* 14 (1997), 423-433.
Wilensky, Sara O. Heller, «Isaac ibn Latif – Philosopher or Kabbalist?», en Alexander Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1967, 185-224.
— «The Guide and the Gate: The Dialectical Influence of Maimonides on Isaac ibn Latif and Early Spanish Kabbala», en Ruth Link-Salinger (ed.), *A Straight Path. Studies in Medieval Philosophy and Culture*, The Catholic University of America Press, Washington D. C., 1988, 266-278.
Wilhelmsen, Frederick C., «Creation as a Relation in Saint Thomas Aquinas»: *The Modern Schoolman* 58 (1976), 107-133.
Wilson, Ian, *Out of the Midst of the Fire: Divine Presence in Deuteronomy*, Scholars Press, Atlanta, 1995.
Wineman, Aryeh, «The Dialectic of *Tikkun* in the Legends of the Ari»: *Prooftexts* 5 (1985a), 33-44.
— «The Metamorphosis of Narrative Traditions: Two Stories from Sixteenth-Century Safed»: *AJS Review* 10 (1985b), 165-180.
Winston, David, *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria*, Hebrew Union College Press, Cincinnati, 1985.
Wirszubski, Chaim, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Harvard University Press, Cambridge, 1989.
Wolfson, Elliot R., «Hallevi and Maimonides on Design, Chance and Necessity»: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 11 (1941), 105-163.
— *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, 2 vols., Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1947.
— «Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides»: *Harvard Theological Review* 50 (1957), 145-156.
— «Extradeical and Intradeical Interpretations of Platonic Ideas»: *Journal of the History of Ideas* 22 (1961), 3-32.
— «Images of God's Feet: Some Observations on the Divine Body in Judaism», en H. Eilberg-Schwartz (ed.), *People of the Body: Jews and Judaism from an Embodied Perspective*, State University of New York Press, Albany, NY, 1992, 143-181.
— «The Tree That is All: Jewish-Christian Roots of a Kabbalistic Symbol in Sefer ha-Bahir»: *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 3 (1993), 31-76.
— «Negative Theology and Positive Assertion in the Early Kabbalah»: *Daat* 32-33 (1994a), v-xxii.

— *Through a Speculum that Shines. Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton University Press, Princeton, 1994b.
— «Hebraic and Hellenistic Conceptions of Wisdom in *Sefer ha-Bahir*»: *Poetics Today* 19 (1998), 147-176.
— *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*, Fordham University Press, Nueva York, 2005a.
— «The Body in the Text: A Kabbalistic Theory of Embodiment»: *The Jewish Quarterly Review* 95 (2005b), 479-500.
— «The Impact of Maimonides' *Via Negativa* on Late Thirteenth-Century Kabbalah»: *Maimonidean Studies* 5 (2008), 293-342.
Yosha, Nissim, «Abraham Cohen de Herrera: An Oustanding Exponent of *Prisca Theologica* in Early Seventeenth-Century Amsterdam», en J. Michman (ed.), *Proceedings of the Fifth Symposium on the History of the Jews in the Netherlands*, Van Gorcum, Assen, 1993, 117-126.
— «The Impact of Renaissance Writings on 17th Century Kabbalist Herrera»: *Accademia. Revue de la Société Marsile Ficine* 3 (2001), 113-129.